Герменевтика древнерусской литературы

ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ РАН
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

СБОРНИК 12

Ответственный редактор
Д. С. Менделеева

Москва
2005

ББК 83.3(2Рос=Рус)1 9 4 3
Г 37

Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 04-04-16043

Г 37 Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 12 / Ин-т мировой литературы РАН; Об-во исследователей Древней Руси; Отв. ред. Д. С. Менделеева. – М.: Знак, 2005. – 888 с. – (Studia philologica).

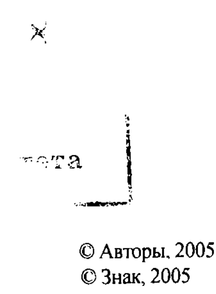
ISSN 1726-135X
ISBN 5-9551-0101-2

Книга является собранием монографий и статей, посвященных русской истории, литературе, искусству, общественной мысли XI — начала XVIII в. Основу сборника составляют работы сотрудников отдела древнеславянских литератур ИМЛИ им. А. М. Горького РАН и участников семинария исследователей Древней Руси, представляющие различные научные школы и направления.

Книга адресована в первую очередь подготовленным читателям — ученым-медиевистам, преподавателям вузов, аспирантам и студентам-филологам, историкам, искусствоведам.

ББК 83.3

ISBN 5-9551-0101-2



СОДЕРЖАНИЕ

Менделеева Д. С.

Протопоп Аввакум:
литературные облики русского раскола

Статьи

Вопросы текстологии и палеографии

Вопросы мировоззрения и поэтики

Немного о культуре Древней Руси

К ЧИТАТЕЛЮ

Выход в свет двенадцатого сборника «Герменевтики» совпал с годом семидесятилетия Анатолия Сергеевича Дёмина.

Многолетний бессменный руководитель сектора, а затем отдела древнерусской литературы ИМЛИ РАН, душа московского семинара древников, Анатолий Сергеевич много десятилетий посвятил исследованию и популяризации древнерусской литературы. При его активном участии вышли в свет такие известные серии публикаций как «Ранняя русская драматургия», которой он сумел придать характер научности и академичности, многотомник «Русская старопечатная литература», знакомивший широкого читателя с составом и художественными особенностями русских старопечатных изданий, многочисленные исследования о различных аспектах древнерусского литературного творчества. С 1988 года регулярно появляются в свет сборники работ московских древников «Герменевтика древнерусской литературы», с завидной для нынешних сложных времен регулярностью работает известный общемосковский семинар исследователей Древней Руси, известный многим студентам и молодым специалистам как «дёминский».

Анатолий Сергеевич является автором около полутора сотен научных публикаций, в том числе пяти монографий, хорошо известных специалистам и любителям древнерусской литературы:

Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века: Новые художественные представления о мире, природе, человеке. М., 1977;

Писатель и общество в России XVI–XVII вв. (общественные настроения). М., 1985;

Художественные миры древнерусской литературы. М., 1993;

О художественности древнерусской литературы. М., 1998;
О древнерусском литературном творчестве. М., 2003 –

причем за две последних в 2003 году А. С. Дёмин был удостоен премии им. Д. С. Лихачёва Российской Академии наук.

Коллеги и ученики сердечно поздравляют Анатолия Сергеевича с юбилеем и желают ему вдохновения, крепкого здоровья, долгих лет жизни и плодотворной работы на благо отечественной медиевистики.

Директор Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН,
академик РАН
Александр Борисович Куделин

Монографии

Кириллин В. М.

ПРЕДАНИЕ О ТИХВИНСКОЙ ИКОНЕ БОГОМАТЕРИ «ОДИГИТРИЯ»: ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОЕ И ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

(*журнальный вариант книги*)

Введение

В книжном наследии Древней Руси до сих пор остается очень мало и плохо исследованным целый ряд весьма популярных когда-то жанровых форм литературного творчества – таких, например, как гимнография, сказания о монастырях, о почитаемых рукотворных предметах. Среди последних заметно выделяется довольно распространенная в средневековых европейских литературах (в частности, в древнерусской) жанровая группа сказаний об иконах, на актуальность и научную значимость изучения которой обратил в свое время серьезное внимание крупный советский ученый, академик Д. С. Лихачев[1]. Эти произведения были необычайно популярны среди книжников Древней Руси, о чем можно судить по знаменитой картотеке Н. К. Никольского: в ее алфавитном списке содержится 1158 карточек одних только русских, оригинальных, сказаний об иконах[2]. Из них подавляющее большинство представлены произведениями, посвященными иконам Пресвятой Богоматери. Однако в отечественной медиевистике существует пока, к сожалению, немного специальных историко-филологических исследований текстов указанного содержания[3]. Более того, определенным образом Запад нас опередил. Так, еще в 1990 г. немецкий исследователь

Андреас Эббингхаус опубликовал монографию, обобщив в ней известные материалы о чтимых на Руси богородичных иконах[4], а вслед за ним очень скоро его же соотечественник Иван Бентчев издал весьма полную библиографию на ту же тему[5] В последнее время, правда, в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» (СККДР) опубликованы статьи справочного характера, в какой-то мере восполняющие упущения современной науки и содержащие необходимые исходные сведения о произведениях, повествующих о чтимых древнерусских иконах – Абалацкой[6], Ватопедской[7], Владимирской[8], Выдропусской[9], Гребневской[10], Иверской[11], Колочской[12], Курской-Коренной[13] Оранской[14], Святогорских[15], Страстной[16], Тихвинской[17], Толгской[18], Федоровской[19], Шуйской[20] и др. Так что фундамент для дальнейшего развития означенной сферы знания вполне подготовлен.

Причины отмеченной выше высокой популярности сказаний о богородичных иконах в общем ясны. Ведь с самых апостольских времен православные христиане поклоняются Пресвятой Владычице и Приснодеве Марии как Избраннице Бога Отца, как той, в которой соитием Святого Духа вселился Бог Сын, от которой родился в мир Господь Спаситель и совершенный Человек Иисус Христос, заботами которой Он возрастал и о которой сам затем явил превечную заботу в своем последнем воздыхании на Кресте, которая, наконец, и в дивном успении своем стала по благодатной близости к Богу превыше Херувимов и преславнее Серафимов. Уже первые последователи Благовестителя почитали Его Пренепорочную Матерь своей небесной помощницей, покровительницей христиан и заступницей за все человечество перед Праведным Судией[21]

Память о Пречистой Богородице, помимо новозаветных текстов, увековечена разнообразно. В многочисленных историографических и апокрифических сочинениях был осмыслен Ее жизненный путь и посмертное служение; в богословских трактатах, соборных определениях, поэтических речах, молитвенных, стихословных или песненных гимнах были выработаны и сформулированы разные аспекты учения Церкви о Ней. В Ее честь установлены значимые для христианской жизни праздники, во имя Ее освящены многие храмы, Ее облик запечатлен на бесчис-

ленных иконах, многие из которых прославились как чудотворные. И очевидно, что это сопряжено не только с тем духовным значением, которое придается Приснодеве Марии в религиозной жизни христиан, но и с тем необыкновенно ярким впечатлением от Ее личности, которое вызывала Она у видевших и знавших ее современников. Согласно церковному преданию, об исходившей от Нее необыкновенной духовной силе весьма восторженно отзывался еще святой Дионисий Ареопагит († 96 г., 3 октября)[22], позднее святой Григорий Неокесарийский († ок. 266–270 гг., 17 ноября)[23], святой Амвросий Медиоланский († 397 г., 7 декабря)[24], святой Иоанн Дамаскин († ок. 780 г., 4 декабря)[25] и многие другие отцы Церкви.

Их благоговейным характеристикам вполне соответствует словесный портрет Молитвенницы и Заступницы за род христианский, составленный, правда, лишь в XIV столетии константинопольским патриархом Никифором Ксанфопулом (Каллистом): «Во всех вещах, — писал он, — она была честна, говорила немногое и необходимое; была внимательна и приветлива, всем честь и почитание воздавала. Роста была среднего, а по словам некоторых, несколько больше среднего. Свободою пристойного слова в отношении ко всякому человеку пользовалась без смеха, без смущения и особенно без гнева. Лицо ее было пшеничного цвета, волосом светлоруса, живые глаза со зрачками как бы оливкового цвета. Брови имела крутые и изрядно черные, нос довольно длинный, губы розовые, полные приятности во время разговора; лицо не круглое, но слегка продолговатое, руки и персты длинные. Она была скромна, не притворна, не предавалась изнеженности, предпочитала смирение. Одежды естественных цветов с любовию носила, о чем и доныне свидетельствует священное главы ее покрывало. Вообще сказать, во всех делах ее присутствовала великая божественная благодать»[26].

По преданию Церкви, собственно иконография Пресвятой Богородицы, соответственно Ее почитанию, также восходит к апостольским временам. Однако совсем ранние иконографические подтверждения этому, к сожалению, отсутствуют. Древнейшими среди них, сохранившимися до нашего времени, считаются фрески из римских катакомб, посвященные истори-

ческим сюжетам: рождеству Христову и поклонению волхвов. Самые смелые ученые датируют их рубежом II–III вв.[27] Лишь к IV–V столетиям относятся наиболее ранние лицевые изображения Пречистой Девы Марии в функции моленных икон[28]: поясные, в рост и с Превечным Младенцем на руках – прототипы распространившихся позднее в Византии и славяно-русском мире образов Богородицы Оранты (Молящаяся), Одигитрии (Путеводительница), Элеусы (Умиление).

Предание о возникновении изображений Матери Божией в апостольское время подтверждается и литературными свидетельствами, правда, тоже относительно поздними. В частности, создание нескольких таких прижизненных портретов приписывали святому евангелисту и апостолу Луке[29] Увидев один из них, Пренепорочная Дева будто бы, вспомнив свое прежнее пророчество, сказала: «**Отнынѣ ꙋблажатъ мѧ вси роди!**» – и затем добавила оставшееся в веках благословение: «**Благодать моѧ съ сею иконою да бꙋдетъ!**»[30] Вообще благочестивая вера христиан связала с художественными трудами Луки немало чудотворных икон Богородицы. Таковые почитались в Палестине, Греции, на Кипре, в Италии, Испании, Польше, Грузии, Болгарии, Сербии и, конечно же, в России. Однако, хотя тенденция приписывать апостолу от семидесяти тот или иной образ Приснодевы Марии была весьма широко распространена в христианском мире, самое раннее документальное известие на эту тему относится, согласно средневековым представлениям, только к VI в. и принадлежит византийскому историку Феодору Чтецу († ок. 530 г.). Последний будто бы утверждал в своей церковной истории, что в середине V в. (вероятно, в 453 г.) в Константинополь из Иерусалима вдовой императора Феодосия Младшего Евдокией к императрице Пульхерии была прислана чтимая икона Пресвятой Богоматери с Младенцем письма евангелиста Луки и затем помещена в церкви «Одигон» (греч. *των ʽοδηγών* – ‘церковь проводников, поводырей’) и названа «Одигитрией» – в воспоминание о прозрении перед ней двух слепцов, чудесно приведенных к ней самой Девой Марией, а также «Влахернской», или «Влахернитиссой», поскольку указанный храм располагался в константинопольском районе «Влахерны». Этот образ был чтим в Византии в течение всего существования государства,

причем как святыня чудотворная, исключительно значимая и в религиозной, и в политической жизни страны. Правда, справедливости ради следует указать, что в Византии под наименованием «Влахернитиссы» было известно несколько связанных с Влахернским храмом чтимых моленных образов Богоматери, причем разных иконографических типов, так что вовсе не исключен контаминированный характер предания о Влахернской «Одигитрии» Но как бы то ни было, согласно вере «ромеев» в личное покровительство Пречистой Матери Божией над Константинополем и Византией в целом с какой-то из святынь под таким названием связаны были важнейшие церковные обряды и дворцовые церемониалы. По молитве перед ней, византийская столица была чудесно ограждена от захвата аваро-персидскими варварами в 626 г., и в память об этом избавлении утвердился и до сих пор совершается праздник Похвалы Богородице с пением акафиста в пятую субботу Великого поста[31]. Заступлением «Одигитрии» византийская столица еще дважды – в VII и VIII столетиях – спасалась от нашествия иноплеменных и иноверных Этот овеянный славой образ чудесно пережил смуту иконоборческой эпохи (726–842 гг.) и тяготу католического владычества в Константинополе (1204–1261 гг.), но, к сожалению, после XIV столетия известия о нем исчезают, и дальнейшая его судьба неведома. В старину рассказывали, что после взятия Константинополя турками в 1453 г., он был отправлен на Афон, а ровно два столетия спустя прислан в Россию в качестве дара царю Алексею Михайловичу Но какую бы при этом святыню ни подразумевать, очевидно, что известная под именем «Влахернской» чудотворная «Одигитрия» в продолжение всего ее длительного почитания послужила прототипом для многочисленных изображений Пресвятой Богородицы с Превечным Младенцем на руках.

Предание Церкви хранит память еще одном прижизненном образе Божией Матери. Он прославился в Святой Земле, в городе Лиде, в храме, построенном святыми апостолами Петром и Иоанном в честь Приснодевы: по Ее обетованию, этот образ «**самосписася**» на одном из церковных каменных столбов. Рассказывали, что благословенный затем лично Пречистой Царицей он почитался в Палестине как чу-

дотворный в течение нескольких веков. В VIII столетии, по повелению будущего константинопольского патриарха Германа, с этого нерукотворенного образа был сделан список, который очень скоро сам прославился дивными деяниями. В эпоху гонений на иконы при византийском императоре Льве Исавре святитель Герман († 740 г., 12 мая), боясь за него, отправил его к святому папе Римскому Григорию II (715–731 гг.), твердому защитнику иконопочитания. В Риме список с Лиддского образа пребывал в соборе святого первоверховного апостола Петра более столетия. Когда иконоборчество в Византии было окончательно побеждено, он чудесно оставил гостеприимный город и был обретен в Константинополе. Святитель Мефодий, патриарх Константинопольский († 847 г., 14 июня) торжественно перенес его в Халкопратийскую церковь Пресвятой Богородицы, и здесь за чудотворной святыней закрепилось название «Римской» Этот образ Приснодевы с Превечным Ее Сыном также широко распространился затем в бесчисленном количестве списков.

Вследствие близкого соседства Византийского государства с Древнерусским, по причине различных, издревле сложившихся контактов между двумя народами, в силу существования в Константинополе русского квартала, под воздействием значительного культурного влияния Византии на Русь русичи были достаточно хорошо знакомы с жизнью своих соседей. Столица империи, наполненная святынями и священными реликвиями, сама по себе служила объектом духовного вожделения, но, кроме того, через нее пролегал путь в Святую Землю и на Афон – удел Неискусобрачной Девы. От ромеев была воспринята христианская вера, знание, идеология, особенности церковного устроения, культурные ценности. Так, например, судя по древнерусским литературным источникам, им хорошо были известны упомянутые выше чудотворные «Одигитрии» Влахернская и Римская. И вполне естественно, что на Руси с вящей теплотой восприняли убеждение в молитвенном и заступническом за род христианский предстоянии Пресвятой Богородицы перед Господом[38] Именно отсюда проистекает в Русской земле особенное почитание Присноблаженной и Пренепорочной Царицы. Вертоградом многоценным распространяются по

Руси посвященные ей храмы и монастыри – Рождественские, Введенские, Благовещенские, Успенские, Покровские. Жемчужными росами молитвенных воздыханий наполняют Русь святые лики Божией Матери. Сколько их, безвестных и прославленных, было и есть в Русской Церкви! Перед сколькими души верующих очищали себя чистой молитвою и получали чаемую помощь от Утешительницы скорбящих, Целительницы болящих, Надежды и Опоры просящих! По, конечно же, неточному подсчету одних только чудотворных образов было явлено в России в разные времена более 460[39]

Одной из самых чтимых в Русской Православной Церкви святынь, несомненно, является икона Пресвятой Богородицы «Одигитрия» Тихвинская[40]. В общих чертах церковно-историческое предание о ней таково. Эта икона – один из древнейших образов Богоматери, созданных святым апостолом и евангелистом Лукой. На Руси она стала известна с конца XIV в., после того как якобы таинственно покинула столицу Византии Константинополь, ровно за 70 лет до его взятия турками, и объявилась в Новгородской земле, где в итоге неоднократного перенесения по воздуху из одного селения в другое окончательно остановилась у реки Тихвинки[41]. В честь такого события местные жители построили здесь деревянную церковь Успения, при этом строительство сопровождалось чудесными знамениями и даже личным «явлением» Богородицы. При церкви образовался Пречистенский погост. Впоследствии Успенский храм трижды сгорал, но всякий раз хранившаяся в нем «Одигитрия» оставалась невредимой. В начале XVI в. великий князь Московский Василий Иванович приказал построить в тихвинском Пречистенском погосте, на месте сгоревшей церкви, каменный храм Успения Богоматери. Вероятно, после московского пожара 1547 г. с Тихвинской святыни был сделан список для Благовещенского собора Кремля[42], в 1551 г. на церковно-земском соборе в связи с рассмотрением вопроса о допустимости изображения на иконах живых людей царь Иван Васильевич поминал икону «**пречистыя Богородица образ в деянии, иже есть на Тихфине**»[43] А в 1560 г. по его распоряжению в Пречистенском погосте был устроен мужской монастырь. С этого времени местная святыня прославилась множеством полу-

ченных перед ней людьми чудесных исцелений. В 1613–1614 гг. Тихвинская Успенская обитель героически выдержала осаду оккупировавших Новгород и его окрестности шведских войск. Эта победа свершилась заступлением Богоматери, «явленная» икона которой хранилась в монастыре. В 1617 г. в деревне Столбово перед одной из копий с этой иконы был заключен мир между Россией и Швецией[44]. Вот основная историческая канва предания о Тихвинской святыне. Как видно, с конца XIV века слава об этой иконе неуклонно росла; множились подаваемые через нее Пречистой Заступницей благодеяния людям – болезным и несчастным, утесняемым и угнетенным[45]; распространялись списки с чудотворного образа и сами прославлялись как чудотворные[46]; воздвигались храмы в честь любимой святыни[47]; предание о ней наполнялось все новыми историческими подробностями.

Соответственно, в древнерусской книжности весьма распространилось и «Сказание о Тихвинской Одигитрии». Произведение бытовало в огромном количестве весьма различающихся по составу и содержанию списков, что само по себе говорит о большой любви к нему русских книгочеев. По существу, этот литературный памятник эпохи становления Русского централизованного государства, это историко-легендарное повествование о начале города Тихвина и о его патрональной святыне – «чудотворной» иконе Богоматери – является одним из наиболее типичных и характерных в жанровом отношении древнерусских литературных повествований о богородичных чудотворных иконах. Вот почему настоящая работа посвящена изучению именно данного произведения. Необходимость в ней обусловливается, кроме того, во-первых, отмеченной выше малой степенью научного освоения древнерусских повествований о чудотворных иконах, во-вторых, жанровой типичностью и популярностью собственно «Сказания о Тихвинской Одигитрии», в-третьих, огромным интересом к иконографической истории Тихвинского образа Богоматери со стороны специалистов по древнерусскому изобразительному искусству; наконец, живейшим пробуждением духовного внимания к святыне в современном русском обществе в связи с ее возвращением в Россию из США в июне 2004 г. после 60-летнего отсутствия.

Несомненно, сказания о богородичных иконах, как и большинство других древнерусских и – шире – средневековых литературных произведений, возникали по преимуществу в церковной среде и, естественно, прежде всего, служили интересам Церкви. Тем не менее в этих повествованиях находили отражение и своеобразное преломление конкретные исторические события и специфические особенности жизни древнерусского общества в целом: борьба с иноземными завоевателями, основание монастырей – «сторожей» Русской земли, междоусобные столкновения, избавление «от глада и мора», общественно-политические и нравственно-религиозные искания. В них иконам Пресвятой Богоматери отводилась роль посредников между миром иным и человеком, образы Заступницы Небесной принимали деятельное, «чудесное» участие в жизни грешного мира: конкретной страны, общества, отдельных людей. Повествования подобного содержания основывались обычно на реальных исторических фактах, которые, однако, древнерусскими писателями – в силу присущего им средневекового мировоззрения – могли быть осмыслены лишь в религиозной форме, в форме легенды или благочестивого предания. При этом все же создатели «сказаний» об иконах естественно и, скорее всего, подсознательно стремились к защите частных жизненных интересов тех социальных и культурных слоев общества, к которым они сами принадлежали[18] Ввиду этого понятно, что основная задача, стоящая перед историком литературы, заключается в том, чтобы в каждом конкретном случае раскрыть реальный смысл содержания анализируемого текста, понять тот комплекс идейно-художественных представлений, под влиянием которых он был создан и затем воспринимался, определить его культурно-историческое значение в контексте эпохи и место в процессе общего литературного развития. В рамках данной проблематики и исследуется «Сказание о Тихвинской Одигитрии».

В научный оборот означенный памятник древней русской литературы введен еще в XIX столетии. Одним из его первых интерпретаторов был выдающийся русский славист, филолог и искусствовед, академик Ф. И. Буслаев. Он рассматривал произведение в свете притязаний Новгорода (утратившего к XVI в. былую политическую независимость) на приоритет в

административно-иерархической структуре Русской Церкви сравнительно с другими епархиями московской митрополии, а также в области идеологической – отражающей общее состояние (достигнутый уровень) и развитие (пути и тенденции) духовной жизни русского народа. Именно поэтому «Сказание о Тихвинской Одигитрии» анализировалась исследователем в одном ряду с такими проновгородскими произведениями, как «Видение пономаря Тарасия» и «Сказание о новгородском белом клобуке». Ф. И. Буслаев пришел к выводу, что собственно литературный текст предания о Тихвинской иконе возник в начале XVI в., его составление было инспирировано архиепископом Новгородским Серапионом (1506–1509 гг.), стремившимся утвердить культ местной новгородской святыни – почитаемого в Пречистенском погосте богородичного образа Одигитрии; идейное содержание этого литературного памятника изначально было проновгородским, претензии Новгорода на «духовное превосходство» по отношению к Москве нашли выражение в проводимом в «Сказании» отождествлении Тихвинской иконы с римско-константинопольской святыней иконой «Римлянынеи», или «Лиддской»[49]

Изложенная точка зрения на литературную историю памятника закрепилось в медиевистике. В современной исторической и литературоведческой науке оно в целом сохраняется без изменений по сей день и воспроизводится в курсах истории древней русской литературы[illegible] хотя никто из русских и советских ученых после Ф. И. Буслаева не занимался специально ни выявлением всех во множестве сохранившихся списков памятника, ни прояснением на основании их конкретного сравнительно-сопоставительного анализа истории его текста. Правда, в советское время к легенде обращались отечественные ученые К. Н. Сербина[51], И. А. Иванова[52], М. И. Мильчик[53], Г. Р. Попов[illegible] а также финская исследовательница А. Яаскинен[illegible] Были даже введены в научный оборот некоторые новые списки «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Однако в своих работах названные специалисты придерживались в целом вышеизложенной интерпретации, используя означенный памятник литературы, к сожалению, лишь как источник для знаний в области социаль-

но-экономической истории, искусствоведения и истории русской архитектуры.

Наиболее обстоятельно литературную историю «Сказания» исследовали И. А. Иванова и А. Яаскинен.

И. А. Иванова – на основании имеющихся в Воскресенской летописи и Никоновской летописи сообщений о явлении иконы на реке Тихвине в 1383 г., двух известных ей списков произведения XVI в. и нескольких списков XVII в. – попыталась конкретизировать первоначальную историю литературного памятника и процесс развития его сюжетно-повествовательной структуры. Она выдвинула предположение, что летописная запись о явлении иконы могла возникнуть в период между 1390 и 1395 гг., то есть была составлена до построения в Тихвинском Пречистенском погосте третьей деревянной церкви. Исследовательница связывает появление этой записи «с усилившимся во второй половине XIV в. интересом к иконам Богородицы Одигитрии, которые получают большое распространение и по-своему осмысляются иконописцами» , а также высказывает догадку, что «сам акт явления образа "Одигитрия" в Обонежской пятине» и затем в Тихвине был «связан именно» с приездом в Новгород в 1382 г. суздальского епископа Дионисия, доставившего сюда благословение и грамоты константинопольского патриарха Нила. По мнению И. А. Ивановой, летописные сведения о Тихвинской иконе сохранялись в неизменном виде до начала XV в., и лишь с 1506 г., при архиепископе Новгородском Серапионе, им стали придавать иное значение. Летописная запись, полагает исследовательница, была переработана в «Сказание» после построения в Тихвине в 1507 г. каменной церкви и благодаря стремлению Серапиона «утвердить» культ Тихвинской святыни. Причем при разработке этого культа Серапион использовал «Сказание о Лиддской иконе», известное ему по списку XIV в., хранившемуся в Троице-Сергиевом монастыре, игуменом которого он был до поставления в 1506 г. на новгородскую кафедру[57] Считая самыми ранними списками «Сказания о Тихвинской Одигитрии» списки XVI в. из библиотеки Троицкой лавры (РГБ, ф. 304, № 188, л. 242–244)[58] и из собрания В. М. Ундольского (РГБ, ф. 310, № 578, л. 141–148 об.), И. А. Иванова полагает, что они, соответственно, содержат и

«раннюю» редакцию исследуемого памятника Сюжетно-повествовательная структура этой последней существенно отличается от структуры поздних редакций «Сказания» по спискам XVII в. Так, по мнению исследовательницы, эпизод перенесения церковного сруба с правого берега реки Тихвины на левый «усложнен» лишь впоследствии, в XVII столетии[60]; эпизод с видением Юрыша, где по ранним спискам «и намека нет на историю с железным крестом», в «Сказаниях» XVII в. начинает занимать центральное место[61]; эпизод о чуде с мастером разработан только в поздних редакциях памятника. Отличия касаются и «предыстории явления иконы на Русь», то есть преданий, отождествляющих образ Тихвинской Богоматери с римскими и византийскими чтимыми святынями. Включение этих преданий в текст «Сказания» «становится обязательным со второй половины XVII в.»[62]

А. Яаскинен в своей монографии также в целом придерживается концепции Ф. И. Буслаева, однако иначе решает проблему происхождения предания о Тихвинской иконе. По ее представлению, история «Сказания» такова.

В 1383 г. для сына Дмитрия Донского князя Юрия Звенигородского «по обещанию» был написан иконописцем Игнатием Греком образ Богоматери «Одигитрии». Исследовательница допускает, что князь Юрий в одну из своих поездок в Новгород в начале XV в. мог оказаться в Тихвине, поскольку последний «находился в месте важных пересечений водных путей». Здесь, в знак княжеской благосклонности, он оставил подаренную ему когда-то икону с тем, чтобы она служила храмовым образом в Тихвинской церкви. Впоследствии имевшаяся на ней надпись Игнатия была уничтожена либо при поновлении иконы, либо в результате действия огня. Когда о подарке князя Юрия в Тихвине забыли, «среди людей могла родиться легенда о сверхъестественном явлении иконы. Вера в эту легенду укреплялась приписываемыми ей чудесами, а чудеса, в свою очередь, способствовали повышению ее престижа и давали материал для оформления литературного текста»[63] С развитием культа Тихвинского образа он был интерпретирован в русском православии как воспринявший функции главной константинопольской святыни – иконы Богоматери «Одигитрии». Его стали счи-

тать палестинским по происхождению, а литературную основу предания о нем нашли в византийской письменности, в легенде о евангелисте Луке[64]

По мнению А. Яаскинен, литературная обработка легенды о явлении Тихвинской иконы представляет собой «продукт церковно-политических тенденций эпохи», отражает «политику translatio imperii» (преемственности власти), связана с теорией «Москва – третий Рим», со стремлением России осуществлять после падения Константинополя в 1453 г. «миссию охранения и защиты православной веры». Несмотря на утрату независимости, Новгород «пытался бороться против этой централизации церковно-политических и духовных сил» с помощью «священного предания и иконографии». В начале XVI в. святитель Серапион, архиепископ Новгородский, включась в идеологическую борьбу своего предшественника владыки Геннадия, «выступил как непреклонный противник великодержавных амбиций Москвы. Он продолжил развитие доказательств идеи translatio imperii»[65] Конкретным проявлением такой политики А. Яаскинен считает посещение Серапионом Тихвина с целью благословения заложенной здесь новой кирпичной церкви, служащей в качестве «Дома Тихвинской Богородицы»[66]. Кроме того, Серапион «создал сказание о явлении последней», смешав «местные предания» о ней с заимствованным из «Сказания о Богоматери Лиддской» «материалом по теории translatio imperii». Что же касается даты явления Тихвинской Одигитрии (в 1383 г.), то она, по мнению исследовательницы, «сохранялась в памяти людей» и восходила к имевшейся когда-то на иконе записи[67]

Таковы выводы И. А. Ивановой и А. Яаскинен – как очевидно, дополняющие друг друга и в целом конкретизирующие литературную историю «Тихвинской легенды». Однако, сколь они ни обстоятельны, их все же трудно признать достаточными, бесспорными и окончательными.

Во-первых, потому, что данные построения опираются на созданную более ста лет тому назад концепцию Ф. И. Буслаева, которая, как выяснилось, не имела под собой прочного источниковедческого и текстологического основания и возникла в результате изучения ограниченного числа списков «Сказания

о явлении иконы Богоматери Тихвинской», составленных в XVII в. и содержащих пространные тексты. А между тем собственно рукописная традиция памятника весьма продолжительна и прослеживается с XVI в.

Во-вторых, хотя адептами Ф. И. Буслаева и были введены в научный оборот некоторые новые списки «Сказания», но все же вопросы происхождения, идейно-функциональной направленности, особенностей бытования памятника, его места и значения в составе древней русской литературы вряд ли можно считать до конца проясненными, поскольку ни один из списков произведения не был специально рассмотрен как литературно-историческое явление, как феномен письменной культуры средневековой Руси; не проведен даже поверхностный сравнительно-сопоставительный анализ известных списков, не выявлены редакции памятника, не обозначены этапы движения его текста; не получили достаточного освещения и такие проблемы, как идейно-стилистические особенности произведения, а также его типологическое и жанровое своеобразие.

Наконец, некоторые моменты традиционной научной интерпретации «Сказания о Тихвинской Одигитрии» уже подвергались сомнению. Так, в 1926 г. тихвинский краевед И. П. Мордвинов, оспаривая мнение Ф. И. Буслаева, утверждал, что рассказы, отождествляющие Тихвинскую икону с римскими и византийскими святынями, в которых последний усматривал обоснование «духовного превосходства» Новгорода над Москвой, являются не «остатком новгородских идей», а «поздним московским наносом»[68] и возникли в XVII столетии, когда «книжники пытались уяснить себе, откуда взялась икона, а монастырь (Тихвинский. – *В. К.*) поощрял крайности их домыслов, нарочито превознося значение своей святыни»[69] Кроме того, И. П. Мордвинов высказал предположение, что известная летописная запись под 1383 г. была «сделана позже, в XV–XVI вв., тихвинцем или по рассказу тихвинца»[70]. К сожалению, он не подкрепил свои соображения конкретным литературно-историческим материалом. Но все-таки его мнение не следует оставлять без внимания. Ведь это первая и притом, что подтверждается нижеследующим изложением, небезосновательная критика концепции Ф. И. Буслаева.

Из сказанного следует, что историко-филологический анализ «Сказания» представляется совершенно необходимым. Возможно, исследование этого интересного произведения, возникшего в переломную — сложную и противоречивую — эпоху истории средневековой Руси, в период объединения вокруг Москвы русских земель и складывания русской государственности нового типа, в период ожесточенных внутренних идейно-политических и религиозных столкновений, поможет по-новому осветить некоторые стороны общественной и культурной жизни Руси XVI столетия.

Действительно, «Сказание о Тихвинской Одигитрии» представляет огромный интерес как исторический источник. Ведь в нем содержатся известия о реально живших когда-то людях; бытовые сцены, ярко характеризующие жизненный уклад и общественную психологию средневековой Руси; наконец, сведения по исторической географии и топонимии, по истории строительства и освоения новгородских земель. Кроме того, если судить по археографическим данным, «Сказание» уже в первой половине XVI в. было хорошо известно среди волоколамских книжников, причем в ранних своих редакциях. Но Волоколамский монастырь, как известно, с конца XV и в XVI столетии играл одну из главных ролей в общественной жизни России; в публицистической деятельности его насельников и единомышленников формировались основные положения идеологии централизованного государства[71]. Отсюда закономерно возникает интерес к произведению как к историко-литературному факту. Спрашивается: что именно в этом памятнике местной новгородской литературы привлекало внимание волоколамских старцев, чем он был интересен им, каким образом они использовали его — только ли в частно-назидательных целях или как идеологическое оружие, имевшее более важное публицистическое назначение? Иначе говоря, какие же конкретно задачи выполняло «Сказание о Тихвинской Одигитрии» и как оно соотносилось с общим характером литературного процесса в XVI в.?

Выяснению этих вопросов и посвящено главным образом предлагаемое исследование. Его основу составили опубликованные мною в разное время статьи на тему литературной исто-

рии «Сказания»[72]. Кроме того, сегодня уже вполне обоснованно можно говорить о научной «тихвиниане» как об отдельной и специальной области гуманитарного знания. Свидетельством тому является осуществленная в октябре 2001 г. международная научная конференция «Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: Иконография – История – Почитание», в которой участвовали богословы, историки, литературоведы, искусствоведы, реставраторы, археографы, – ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Тихвина, Калуги, Пскова, Ярославля, Мурома, Рима, Хельсинки, Бонна, Кракова, Стокгольма. Их частные наблюдения и выводы во многом дополнили предпринятые мной историко-литературные изыскания, но при этом и обнаружили весьма острую нужду как в публикации главных литературных источников, составивших основу почитания чудотворной Тихвинской иконы Богоматери, так и очевидную потребность в научном обобщении всех предпринятых к настоящему времени трудов.

Глава I.
Текстологическое исследование ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии»

§ 1. Вводные замечания

Первоначальное ознакомление с рукописной традицией памятника доказало, что вокруг Тихвинской святыни на протяжении XVI и XVII вв. сложился целый цикл различных в жанровом отношении литературных произведений. Среди них, прежде всего, следует выделить «Сказание о явлении иконы на Тихвине», затем «Повесть об устроении и поставлении Тихвинского монастыря», «Повесть об осаде Тихвинского монастыря», многочисленные рассказы о «чудесах» от образа, похвальные слова, стихотворные и литургические тексты; особую группу представляют тексты, раскрывающие, по удачному выражению И. А. Ивановой, предысторию иконы, отождествляющие ее с византийскими и римскими святынями, например «Сказание новгородских гостей». Все эти произведения во множестве списков бытовали и порознь (в составе различных

сборников), и в совокупности (предположительно с середины XVII в. объединенные в специальные своды, нередко называемые «Книгами о Тихвинской Богоматери»[73]) – и в одинаковой степени не изучены. Однако для историка литературы наибольший интерес представляет все же «Сказание о явлении иконы» как центральный, или основной, текст, к которому примыкали все остальные.

В ходе обследования московских (РГБ, ГИМ, РГАДА) и санкт-петербургских (РНБ, БАН) древлехранилищ выяснилось, что самые древние из сохранившихся списков памятника датируются XVI в. Они содержат наиболее краткие тексты. Начиная с XVII столетия списки, за редким исключением, весьма пространны. Предварительный анализ текстов «Сказания» позволил, во-первых, выявить весьма сложную сеть взаимоотношений между ними, а во-вторых, прийти к выводу о необходимости и целесообразности поэтапного рассмотрения литературной истории произведения. Причем главное внимание должно быть уделено прежде всего проблеме его формирования на протяжении XVI в.

Проблема эта представляется довольно трудной, поскольку, как выяснилось, текст памятника в течение означенного времени активно развивался и в плане содержания и в плане выражения; пополнялся состав воспроизводимых фактов, менялись идейная направленность, композиционная и стилистическая организация материала.

Весь комплекс исторических сведений, сюжетов и тем, которые *втянуло* в себя предание о Тихвинской «Одигитрии» за период своего устного и письменного – в продолжение XVI столетия – бытования, не трудно определить по спискам XVI и начала XVII в. Его составили рассказы:

1) о явлении иконы и построении первой церкви в Тихвинском погосте;
2) о церковных пожарах и чудесном спасении явленной иконы от огня (в текстах «Сказания» эти события либо датированы, либо нет);
3) о построении каменного здания церкви (в большинстве списков это событие датировано 1507 г.);

4) о посещении Тихвина великим князем Василием Ивановичем в конце 1526 г. с целью поклонения местной святыне;
5) о приезде в Тихвин Ивана Васильевича (Грозного) в конце 1546 или начале 1547 г. с той же целью;
6) об основании в Тихвине Успенского монастыря по повелению Ивана Грозного в 1560 г.

Кроме этих конкретных фактов, о которых в списках сообщается с различной степенью подробности, в состав произведения были включены и отступления идейно-политического, догматического и риторико-учительного содержания:

7) рассуждение, в котором Тихвинская икона отождествляется со святыней, исчезнувшей из Константинополя: а) в виде простой ссылки на свидетельство «неких» новгородских гостей и б) в виде небольшой «**повести**»;
8) сравнение Тихвинской иконы с Римской (Лиддской) иконой Одигитрии и др.;
9) историко-ретроспективное отступление на тему безвредного для христианских святынь действия огня с примерами из истории ветхозаветной (неопалимая купина) и древнейшей русской (легенда об испытании Евангелия огнем при крещении русов или куман);
10) отступление об иконопочитании (со ссылками на учителей церкви), в котором Тихвинская икона отождествляется с Влахернской «Одигитрией» и, кроме того, описаны некоторые общерусские святыни, например новгородская икона «Знамение», «Владимирская Богоматерь» и др.

На основании того, какие из перечисленных сюжетно-повествовательных разделов обнаруживаются в составе списков, а также в зависимости от степени их распространенности и порядка распределения в них нарративного материала, можно — конечно же, предположительно (поскольку в дальнейшем вполне возможны поправки и уточнения) — выделить 8 редакций «Сказания» (не считая текста, помещенного в Воскресенской и Никоновской летописях — *Л*[71]), возникших именно в XVI в., во всяком случае, к началу XVII столетия они были уже известны среди древнерусских книжников. При этом главным признаком для определения редакций следует считать текст разделов

1–2 – наиболее устойчивый в фабульном и сюжетно-композиционном отношении, тогда как остальные повествовательные части вариативны композиционно и по составу содержащихся в них сведений. Что же касается стилистических особенностей текстов, то наблюдается их постоянное изменение и развитие.

Редакция *А* содержит разделы 1 и 2. Редакция *Б* – разделы 1–3. Редакция *В* – разделы 1–3 (порядок изложения, как в *Б*), 4 и 7а. Редакция *Г* – разделы 1–2 (порядок изложения, как в *А*), 3–6 и 7а (или 7б), а также сокращенный вариант с разделами 1–4 и 7а. Редакция *Д* – разделы 1–6 и 7б. Редакция *Е* – разделы 1–7б, 8–10. Редакция *Ж* – разделы 1–3, 6 (упоминание) и 8–10. Редакция *З* –разделы 1–4, 8, 9. Начиная с текста *Г*, порядок изложения (композиционная схема) в разделах 1–2, как в тексте *А*.

Думается, прежде всего необходимо проанализировать редакции *А* и *Б*. Ведь их тексты наиболее просты по составу и содержанию и, видимо, отражают древнейшие этапы литературной истории «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Кроме того, они, как выяснилось, послужили повествовательной основой для последующего формирования предания о явленной Тихвинской иконе. Именно эти повествования повлияли на дальнейшее текстуальное развитие исследуемого памятника (между прочим, и на упомянутый рассказ *Л*): текст *А*, главным образом, на сюжетно-композиционную структуру и фактографию предания, текст *Б* – на его хронологическую канву и отчасти также на фактографию. При этом необходимо подчеркнуть: обе редакции лишены были так называемой прошовгородской идейной направленности. Следовательно, «Сказание о Тихвинской Одигитрии», если иметь в виду начальные этапы его литературной истории, не должно рассматривать как памятник новгородской сепаратистской идеологии, связанный с борьбой Новгорода против Москвы за первенство в области духовной жизни России. Забегая вперед, отмечу, что и другие, возникшие в XVI столетии литературные версии «Сказания» также были лишены прошовгородской тенденциозности. Тем не менее отсюда вовсе не следует, что редакции *А* и *Б* не принадлежали к новгородской литературной традиции. Во всяком случае, как будет показано ниже, их связь с литературной жизнью Руси XVI в. была более сложной.

Означенные версии исследуемого памятника литературы представлены в основном списками XVI в. Однако, прежде чем перейти к их характеристике, необходимо констатировать: тексты обеих по хронологическому и фактографическому охвату событий значительно шире летописного варианта. В последнем имеются общие чтения с редакциями *А* и *Б*, но он содержит лишь часть изложенного в них предания, а именно: рассказ о чудесном шествии иконы по воздуху и окончательном ее явлении на реке Тихвинке, о закладке в Пречистенском погосте первого храма и чуде с тремя венцами, о пожаре первого храма и поставлении второго. Краткость текста *Л* в плане содержания, думается, нельзя рассматривать как свидетельство его древности. Дело в том, что текст *Л* дошел до нас в составе только двух летописных сводов XVI в. – в «Воскресенской летописи», созданной около 1542 г. и известной по нескольким спискам, главным образом 2-й половины XVI в. и в «Никоновской», вернее, в ее последней редакции – «Лицевом своде», а точнее, в «Древнем Летописце» («Царственном», или «Остермановском II» – БАН, 31.7.30, л. 186–188 об.), который по водяным знакам датируется 1570–1580 гг.[76], однако согласно другому мнению, «создан не позднее 1560 года»[77]

Вот что он представляет собой: «**В начале явлениа иконы, образа Пречистые, иже есть ныне на Тихвине. Того же лета** (6891. *В. К.*) **явилася икона, образ пречистые Богородица Одигитрие, въ области Великого Новагорода, въ Обонежской пятине, на Ояти, в Выченицах, сто верст от града. А того никто же весть, откуду явилася. И бысть от тоа иконы, Пречистыа образа, чюдеса многа. И ту поставиша церковь въ имя Рожество святыя Богородица. И не по мнозе времени оттоле сошла невидимо да явиласа на Кожеле, оттоле двадесять верст, на Кукове горе. И на том месте поставиша церковь въ имя Покров святыа Богородица. И оттоле явилася на Тихвине, над рекою, на горе, икона, образ Пречистые, на въздусе. И събрашеся множество народа на великое чюдо то, и на том месте, на горе, заложиша церковь, три венцы, во имя честнаго ея Успения. И к нощи разыдошася людие по домом, на утрия же придоша на то место и не обретоша ничто же, а струб церковный и икону узреша на другой стране реки Тихвины. И ту свръшиша церковь. И оттоле начат**

быти у пречистые Богородица на Тихвине велиа чюдеса верою приходящим. И стоя церковь и образ на том месте седмь лет, и згоре та церковь от свещи, а чюдотворную икону обретоша невредиму. И поставиша ину церковь»[78].

Вероятно, составители «Лицевого летописного свода» заимствовали этот текст из «Воскресенской летописи». Откуда он попал в последнюю — с точностью пока не установлено. Но в известных на сегодня более ранних летописных сводах, общерусских и местных, в том числе и новгородских, его нет, как нет даже простого упоминания о явлении иконы в виде погодной записи (я не принимаю во внимание запись, имеющуюся в «Новгородской 3-й летописи»: «**В лето 6891. Во области Великого Новаграда, нарицаемой Тихфине, явилася икона пречистыя Богородицы и приснодевы Мария, с превечным младенцем на руку свою**»[79], поскольку данный свод создан лишь в конце XVII в.). Отсюда естественно предположить, что сведения о Тихвинской иконе были включены в текст летописи поздно, при составлении в XVI в. единого общерусского свода. Возможно, источником для них послужило «Сказание о Тихвинской Одигитрии». Такое предположение, как будет показано ниже, подтверждается текстологически.

§ 2. Редакция А

Редакция *А* выявлена пока что в четырех списках.

1) Список ИВ-535 в сборнике-конволюте 2-й четверти XVI в. (РГБ, собрание Иосифо-Волоколамского монастыря /ф.113/, № 535, в 8-ю долю, полуустав[80], л. 387 об. – 390 об.), который, согласно монастырской описи 1545 г., принадлежал известному волоколамскому старцу Ионе Голове Пушечникову[81] Тетрадь, содержащая интересующий нас текст, датируется по филиграни 2-й половиной 20-х – началом 30-х гг. XVI в.[82]

2) Список ИВ-414 в сборнике-конволюте 2-й четверти XVI в. (РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 414, в 8-ю долю, полуустав[83], л. 235 – 241 об.). Список снабжен записью по нижнему поле в его начале и конце: «**Г[осу]д[а]рю моему доброму** (л. 235) **грѣшныи Васюкъ начерта Борзобогатово** (л. 241 об.)». Вероятно, в ней упомянут ученик владельца книги инока Волоколамского монастыря Галактиона. Судя по читаю-

щейся в сборнике «Пасхалии» на 1542/43–1592/93 гг. (л. 219–235), он составлен не позднее 1543 г. Но и не ранее 1528 г., поскольку в этой же тетради находится «Сказание о Лоретской Богоматери» (л. 156 – 161 об.)[84], текст которого[85], как известно, был привезен в Москву из Рима в июне 1528 г. русским послом Еремеем Матвеевичем Трусовым.

3) Список Ув-1776 – в сборнике-конволюте 2-й половины XVI в. (ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1776 (206), в 8-ю долю, полуустав[86], л. 220 – 224 об.). Часть, содержащая исследуемое произведение, согласно записи-послесловию на л. 362 об., «**писана... лета** 7074...», то есть в 1565/66 г.

4) Список ОИДР-208 – в сборнике середины XVII в. (РГБ, собрание ОИДР /ф. 205/, № 208, в 4-ю долю, скоропись[87], л. 195–197). Как гласит запись-скрепа, эта рукопись была принадлежностью «**Володимера Ильина сына Скобѣева**».

Текст «Сказания» в редакции *А* представляет собой непрерывное изложение событий от эпизода к эпизоду. В нем, однако, можно условно выделить три повествовательные части, обладающие относительной фабульной законченностью и взаимно связанные в соответствии с логикой причинно-следственных отношений между воспроизводимыми событиями. Первая часть содержит рассказ о чудесном шествии иконы по воздуху до места ее последнего явления на реке Тихвинке. Во второй части повествуется о поставлении на месте явления первой церкви «**пречистые Богородицы**». Рассказ об этом событии включает ряд эпизодов: а) о первоначальной закладке церкви по жребию; б) о чудесном перенесении трех венцов церковного сруба вместе с явленной иконой с одного берега реки на другой; в) о проповеди Юрыша и явлении ему «**жены светлой**» и «**человека стара**», повелевших поставить на новой церкви не железный крест, а деревянный; г) о народном неверии рассказу Юрыша и чуде с церковным мастером, пытавшемся вопреки повелению поставить железный крест; д) о построении на месте видения Юрыша часовни и поставлении в ней креста, сделанного из «клади», на которой сидела «**жена святая**». Наконец, в последней части рассматриваемого текста рассказывается о пожарах церкви и часовни, при которых явленная икона и крест дважды чудом оставались невредимы, а в третий раз были спа-

сены людьми. Таковы состав и фактографическое содержание редакции *А*.

Несмотря на текстуальную близость и тождество идейной направленности выявленные списки означенной литературной версии имеют ряд разночтений. При этом список ОИДР-208 как очень поздний являет результаты значительной стилистической правки и потому лишь условно может быть отнесен к ней. Разночтений не много, но по степени значимости среди них выделяются разночтения двух типов.

Первые не привносят в рассказ редакции ни новых сведений, ни противоречий. Они обнаруживаются в тождественных по содержанию чтениях и указывают только на степень распространенности и полноты повествования, характеризуя, таким образом, движение текста. Опираясь на критерий *краткость — распространенность*, можно предположить, что самым близким по тексту к архетипу редакции *А* является описок ИВ-535 как наименее распространенный (в плане выражения; в нем имеется 7 менее развитых чтений против 4 в списках ИВ-414 и Ув-1776).

Разночтения второго типа заставляют думать о существовании противоречащих друг другу протографов, через которые списки ИВ-535, ИВ-414 и Ув-1776 восходят к первотексту редакции *А*. Дело в том, что данные списки расходятся в ряде конкретных сведений, причем ИВ-414 оказывается противопоставленным всем другим спискам редакции *А*. Так, согласно списку ИВ-414, третья церковь стояла «**100 лет да 5 да згорела**», а согласно спискам ИВ-535, Ув-1776 и ОИДР-208 — «**сто лет и четырнадцат**». После рассказа о третьем пожаре (тождественного во всех четырех списках) лишь в ИВ-414 имеется следующее сообщение: «...**погасили. И ныне то ѵже четвертый храм пречистые Богоматери на Тихвине, а ѵже то шестой год**». Далее сразу же следует конечная формула о чудесах (см. выше). В ИВ-535 и Ув-1776 эта формула непосредственно примыкает к рассказу о третьем пожаре. В ОИДР-208, правда, между рассказом о третьем пожаре и конечной формулой помещено сообщение о поставлении каменной церкви без указания года: «...**да ѵгасили. И поставили церковь Пречистыя каменнѵю, а где была часовня великаго Николы, тѵто поставили церковь великаго Николы. И**

єсть...» Этого чтения нет в ИВ-414, ИВ-535 и Ув-1776. Очевидно, что оно было включено в текст ОИДР-208 под влиянием позднейших редакций «Сказания», в которых сюжет о построении в Тихвинском погосте каменной церкви в 1507 г. на месте сгоревших деревянных храмов и об основании Никольского монастыря на месте часовни был подробно разработан. Наконец, только список ИВ-414 завершается датой – «**лєта 7007-го**».

Отмеченные особенности списков редакции *А* позволяют поставить вопрос о времени ее возникновения. В этой литературной версии год явления иконы и построения первой церкви на реке Тихвине не указан. Зато здесь сообщаются, что «**за пять**[88] **лєт на Тихвинє у Пречистыє чюдотворныє цєрковь** (первая. – *В. К.*) **сгорєла... и... другую... поставили... и та цєрковь пять жє лєт стояла да згорєла... и трєтью... поставили...**». Относительно того, сколько простояла третья церковь, как отмечено выше, списки расходятся. По летописному рассказу и другим версиям «Сказания» явление иконы и основание первого храма произошло в 1383 г. Если это указание считать достоверным, а дату исходной, то тогда, согласно редакции *А*, второй храм был поставлен в 1388 г., а третий – в 1393-м. По списку ИВ-414 третий храм простоял 105 лет, следовательно, до 1498 г. В таком случае дату «**лєта 7007-го**» (1499), проставленную в конце данного списка, можно рассматривать как вполне вероятное время создания архетипа «Сказания о Тихвинской Одигитрии» – этой первоначальной версии литературного произведения. Видимо, он был составлен кем-то из тихвинцев непосредственно после пожара в третьей церкви, поэтому и рассказ о последнем, имеющийся во всех списках редакции *А*, предельно фактографичен, документален: «...**згорєла, а икону в ту пору вынєс поп Василий да сын єго Стєпан, а часовня вєликого Николы загорєласа была напєрєд цєрковаго пожару, да погасили**».

Итак, момент литературной переработки устных преданий о Тихвинской «Одигитрии» в «Сказание» следует относить не к началу XVI в., когда новгородскую епархию духовно окормлял святитель Серапион, а к концу XV в. – ко времени служения в Новгороде знаменитого своей церковной и литературно-общественной деятельностью архиепископа Геннадия[89].

Очевидно, этот древнейший вариант «Сказания» вполне отвечал идейным запросам определенной среды, распространявшей его. Имея в виду сообщение списка ИВ-414 о четвертом храме (которому «**уже то шестой год**»), отсутствующее в других списках редакции *А*, можно предположить, что в начале XVI в. существовали уже ее копии. Если четвертый храм был поставлен сразу после пожара третьей церкви в 1498 г., то тогда одну из таких копий составили около 1504 г., скорее всего, в Пречистенском погосте. Очевидно, к ней и восходит список ИВ-414.

Что же касается списков ИВ-535 и Ув-1776, то прежде всего весьма любопытно, почему в их изложении третий храм сгорел не через 105 лет, как по списку ИВ-414 и во всей последующей рукописной традиции литературного памятника, а через 114 лет, причем в этом случае пожар третьей церкви приходится как раз на 1507 г. – по другим редакциям год построения на Тихвинке каменного храма. Однако в ИВ-535 и Ув-1776 ни о каменном храме, ни о четвертой церкви нет ни слова. Отсюда естественно думать, что текст, к которому восходят данные списки, был создан до закладки в 1507 г. каменного храма, то есть опять-таки до архипастырства в новгородской земле Серапиона, и что этот текст – во всяком случае, по составу – был очень близок к архетипу редакции *А*, очевидно, ничего не сообщавшему о четвертой церкви. Отсутствие сведений о последней в ИВ-535 и Ув-1776, кроме того, позволяет думать, что составитель их протографа не знал о ее существовании, ибо не был тихвинцем.

Сложнее установить, какая же из двух хронологических версий – 105 лет или 114 – ближе к первоисточнику. Вряд ли расхождение возникло в результате ошибки переписчика: буквенное обозначение данных чисел (**҃РЄ** и **҃РІД**) перепутать трудно. Ясно лишь, что прояснение этого вопроса позволит решить вопрос о достоверности закрепленной в традиции даты явления Тихвинской иконы (1383). Первая версия (105 лет) широко распространилась уже в XVI столетии и стала общепринятой – возможно, потому, что была связана с историческими взглядами официальных кругов, вторая же (114), может быть, более соответствующая местному преданию, естественно, имела ограниченное распространение. Тем не менее она дошла до

XVII в., о чем свидетельствует список ОИДР-208, где, кстати, указание на 114 лет гармонирует с сообщением о построении каменного храма.

§ 3. Редакция Б

Редакции *Б* представлена восемью списками.

1) Список ИВ-659 – в сборнике-конволюте 1536 г. (РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 659, в 4-ю долю, полуустав[90], л. 425 об. – 428). Этот список читается в части книги (л. 375–531), тексты которой были переписаны митрополичьими грамотниками в Москве и, очевидно, там же отредактированы и собраны воедино в конце 20-х гг. XVI в. волоколамским монахом Фомой Шмоиловым[91]. Однако должно уточнить: не ранее 1528 г., поскольку в ней содержится упомянутое выше «Сказание о Лоретской Богоматери» (л. 421 – 425 об.).

2) Список ИВ-577 в сборнике-конволюте 2-й четверти XVI в. (РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 577, в 8-ю долю, полуустав[92], л. 254 об. – 257 об.). Данный сборник, согласно владельческой записи, принадлежал Ануфрию Исакову, ученику волоколамского старца Дионисия Звенигородского[93] Известно утверждение относительно создания данной рукописи в конце 20-х гг. XVI в.[94] Опять-таки надобно уточнить: не ранее 1528 г., поскольку в ней также содержится упомянутое «Сказание о Лоретской Богоматери».

3) Список Син-562 – в сборнике 2-й четверти XVI в. (ГИМ, Синодальное собр., № 562, в 4-ю долю, полуустав[95], л. 443–446). Этот сборник полностью опубликован[96] Он был создан подьячими митрополичьей канцелярии, а к переписке конкретно текста редакции *Б* имел отношение один из книжников, работавших над списком Сводной «Кормчей» митрополита Даниила, – «Аноним»[97]

4) Список Трц-188 – в сборнике 3-й четверти XVI в. (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры /ф. 304/, № 188, в 4-ю долю, полуустав[98], л. 242–244[99]).

5) Список Маз-1054 в сборнике 2-й половины XVI в. (РГАДА, собр. Ф. Ф. Мазурина /ф. 196/, оп. 1, № 1054, в 8-ю долю, полуустав[100], л. 547–553). Как можно судить по полустертой записи-скрепе на л. 10–25, эта рукопись еще в 1593 г. при-

надлежала какому-то архиепископу, согласно же другой записи на л. 1–4, 6–15, позднее ее владельцем был патриарший певчий дьяк Матвей Евсеев.

6) Список Соф-1454 – в сборнике 2-й половины XVI в. (РНБ, Софийская библиотека (ф. 728), № 1454, в 4-ю долю, полуустав[101], л. 261–263).

7) Список Архив-1179 – в отрывке рукописи XVI в. (РГАДА, рукописное собрание архива /ф. 188/, оп. 1, № 1179, в 4-ю долю, полуустав[102], л. 5 – 7 об.).

8) Список Тих-39 в сборнике XVII в. (РГБ, собр. Н. С. Тихонравова /ф. 299/, № 39, в 4-ю долю, скоропись[103], л. 102 – 105 об.).

Археографическая особенность редакции *Б* (во всяком случае, применительно к большинству списков) состоит в том, что ее текст, во-первых, очень устойчив: выявленные списки почти идентичны; а во-вторых, он всегда переписывается вслед за «Сказанием о Лоретской Богоматери». При этом оба произведения нередко буквально смыкаются на одной строке, переписанные обычно одним каким-либо писцом, – так, будто последний (вместе с другими) осознавал их как две части единого целого. Очевидно, поэтому редакция *Б* не имеет собственного заглавия. Исключение составляют лишь относительно поздние списки Соф-1454, Маз-1054 и Тих-39. Они не сопровождаются текстом «Сказания о Лоретской Богоматери», и, кроме того, два последних списка снабжены даже заглавием соответственно: «**Сказание о иконе пречистыя Богородица, еже есть на Тихвине, како явися чюдотворный ея образ**» и «**О явлении чюдотворныя иконы пречистыя Богородицы, иже на Тихвине**».

Сравнение списков редакции *Б*, демонстрируя устойчивость ее текста, вместе с тем указывает на первичность списка ИВ-659 по отношению к списку ИВ-577, поскольку в последнем имеются особенности, свидетельствующие об автоматическом копировании оригинала. Так, составитель ИВ-577, переписывая фразу «**глаголя некаа словеса духовная и душеполезнаа наказаниа ко священником**» (ИВ-659, л. 427), дважды вписал слова «**духовнаа и душеполезная наказаниа**» (ИВ-577, л. 257); переписывая фрагмент «**учиниша крест и поставиша в часовне**» (ИВ-659, л. 427 об.), он пропустил слова «**и поставиша**» и потому подписал их внизу

листа (ИВ-577, л. 257 об.), и, наконец, в предложении «**и в лето 7015 повелением... заложиша церковь**» (ИВ-659, л. 427 об.) он сначала ошибочно вставил между датой и словом «**повелением**» слова «**оставиша**», но, заметив ошибку, обозначил ее крестиком (ИВ-577, л. 257 об.). Все отмеченные особенности списка ИВ-577, а также минимальная разница во времени возникновения между ним и списком ИВ-659, принадлежность обоих списков одному монастырю и их почти полная текстуальная идентичность — дают право предполагать, что переписчик ИВ-577 в качестве оригинала использовал список ИВ-659, — возможно уже после того, как последний попал в Волоколамскую библиотеку.

§ 4. Стуктурно-репрезентативные особенности редакции Б и время ее возникновения

Редакция *Б*, как видно, значительно отличается от редакции *А*. Прежде всего, отличия обнаруживаются в структуре ее текста, композиции повествования, составе фактических сведений. Если текст *А* представляет собой непрерывный рассказ о событиях и лишь условно может быть разбит на части, то текст *Б* дискретен, четко разделен на четыре отграниченные друг от друга части. Каждая построена по типу летописной статьи, начинается традиционной датирующей формулой «**в лето**» и завершается обязательным знаком конца — *стишицей*. В целом в редакции *Б* рассказывается о том же, о чем и в редакции *А*, однако ряд подробностей отсутствует, и порядок следования самих описываемых событий другой. Первая часть содержит рассказ о чудесном шествии иконы по воздуху, ее явлении на Тихвинке и построении первого церковного здания. Во второй части сообщается о пожарах первой и второй церкви и о чудесном избавлении иконы от огня. В третьей части рассказывается о поставлении третьего храма, видении Юрыша, основании на месте видения часовни во имя святителя Николая и затем о пожаре храма и часовни. Таким образом, в редакции *Б* видение Юрыша, в отличие от редакции *А*, приурочено не к моменту построения первой церкви в Пречистенском погосте, а к моменту построения третьей. Наконец, четвертая часть расширяет хронологические рамки и фактографическое содержание предания о Тихвинской иконе. Она представляет собой рассказ о

возведении на Тихвинке в 1507 г. «**повелением... великаго князя Василиа Ивановича... по благословению... архиепископа Серапиона великаго Новаграда**» каменной, точнее, «**кирпичной**» церкви и об устроении – теперь уже только «**повелением великаго князя**» – на месте Никольской часовни монастыря – «**в нем церковь святыи Николае**».

На основании этих последних сведений можно предположить, что архетип редакции *Б* возник никак не ранее 1507 г. А если исходить из того, что в сообщении об устроении монастыря архиепископ Серапион уже не упомянут, то скорее всего – после 1509 г., когда этот владыка был вынужден оставить новгородскую епархию.

Если сказанное верно, то участие Серапиона Новгородского в деле пропаганды тихвинской святыни вновь не подтверждается. Кстати, и в его «Житии», составленном, согласно Г. Н. Моисеевой, в Троице-Сергиевом монастыре в конце 10-х – начале 20-х гг. XVI в., данный факт не получил отражения[104]. Хотя в заключительном разделе «Сказания о Тихвинской Одигитрии» в редакции *Б* новгородский архипастырь и фигурирует (не что иное как это обстоятельство послужило основанием для возникновения мнения о роли Серапиона в литературной истории изучаемого памятника), но все же здесь как раз в большей степени подчеркивается инициатива Василия III: именно по его повелению в Пречистенском погосте устраивают и каменную церковь, и монастырь. Думается, у великого князя имелись на то причины, о чем будет сказано ниже.

Нельзя обойти вниманием также утверждение списков редакции *Б* – Соф-1454 и Тих-39 – о том, что построение кирпичной церкви и прочее произошло не в 1507 г., а в 1500-м («**в лето 7008-го**») и, естественно, при великом князе Иване Васильевиче; причем в этих описках вообще ничего не говорится о роли новгородского владыки. Означенные тексты, усложняя проблему датировки редакции *Б*, тем не менее укрепляют вывод о необходимости пересмотра традиционного взгляда на роль архиепископа Серапиона в распространении культа Тихвинской Богоматери.

Отличается редакция *Б* от редакции *А* и в плане временной отнесенности событий. Если в *А* явление иконы и построение

первого храма на Тихвинке не привязано к определенной дате, то в *Б*, как и в летописном рассказе, эти события четко приурочены к 1383 г. Пожар первой церкви (и, соответственно, построение второй) по рассказу редакции *Б* происходит не через 5 лет, как в *А*, а через 7 и приходится уже на 1390 г., прямо указанный в тексте: «**В лето 6898 первая церковь святыя Богородиця на Тихвине сгоре... и на том месте вторую церковь поставиша**... По смыслу версия редакции *Б* здесь вновь тождественна тексту *Л*, где после датированного рассказа о явлении иконы и построении первой церкви читается: «**и стоя церковь и образ на том месте седмь лет и згоре та церковь... и поставиша иную церковь**». Согласно редакции *Б*, пожар второй церкви (и, соответственно, построение третьей), хотя и произошел так же, как по редакции *А*, через 5 лет, но по времени падает уже на 1395 г., причем последний здесь опять-таки прямо указан: «...**за пять лет паки вторая церковь сгоре... В лето 6903 поставиша на Тихвине, на том же месте церковь Пречистыа третию**...» Эта последняя сгорела, как и по списку редакции *А* ИВ-414, через 105 лет, но теперь, по расчету, пожар приходится уже на 1500 г., не названный, правда, в тексте редакции *Б* (если не считать списков Соф-1454 и Тих-39, где этот год фигурирует в контексте известия о построении каменного храма).

Таким образом, редакции *А* и *Б* расходятся в хронологической привязанности описываемых событий. При этом редакция *Б* в своей начальной части согласуется с летописным рассказом. И надо отметить, именно ее хронологическая версия закрепилась в официальном церковно-историческом предании, о чем свидетельствуют рукописные и старопечатные источники [105]

§ 5. Идейно-художественная специфика первых литературных версий предания о Тихвинской святыне

Как видно, сопоставление внешних, формальных признаков текстов *А* и *Б*, во-первых, позволяет относить возникновение архетипа редакции *Б* к более позднему времени сравнительно с архетипом редакции *А*; во-вторых, дает возможность выявить различия данных редакций на уровне фактографического содержания. Если же соотносить фабульно тождественные повествовательные эпизоды, то обнаружится, что их конкретное

наполнение в тексте *Б* значительно беднее, чем в тексте *А*. Видимо, с этим обстоятельством связано и различие редакций по характеру идейного содержания. Кроме того, при сравнении сюжетно-повествовательных элементов, составляющих тексты данных литературных версий, оказывается возможным не только определить идейно-эстетические позиции их авторов, но и попытаться ответить на закономерный вопрос о степени близости рассматриваемых текстов к так называемому проархетипу «Сказания о Тихвинской Одигитрии», то есть к предполагаемому составу и содержанию устного новгородского предания, литературно обработанного, как выяснилось, в конце XV в. Ввиду этой задачи весьма показательно сопоставление тематически тождественных чтений «Сказания о Тихвинской Одигитрии»:

А	*Б*	*Л*
Испєрва явися икона прєчистыа чюдотворнаа образ Одигитриє на Оати в Вымочєницах. А тоє вєсти нєт, откуду явилася. И тут поставили цєрковь...	**В лєто 6891 въ дни благочєстиваго вєликаго князя Димитриа Ивановича и святєйшаго митрополита Пимина, при архиєпископє Алєксии Вєликаго Новаграда явилася икона прєчистыа образ Одигитриа, сирєчь наставницы, въ области вєликаго Новаграда, во Обонєжьской пятинє на Ояти в Вымочєницах, сто вєрст от Тихвины, идєжє нынє цєрковь прєчистыа Богородица благодатию Божиєю стоит. А того никто жє вєсть, откуду приидє. И быша ту от тоя иконы Прєчистыа образа чюдєса и исцєлєниа многа. И на том мєстє поставиша цєрковь...**	**Того жє лєта (6891) явилася икона, образ прєчистыє Богородица Одигитриє, въ области вєликаго Новаграда, въ Обонєжской пятинє, на Ояти в Вымочєницах, сто вєрст от града. А того никто жє вєсть, откуду явилася. И бысть от тоа иконы Прєчистыа образа чюдєса многа. И ту поставиша цєрковь...**

Да из Вымоченидь сошла невидимо да явилася на Кожели на Күкове горе, на один час. Да на той же Кожеле явилася над рекою над Пашею, на горе, а на воздүсе, на один час. Да и с того места сошла, и в том месте поставили церковь Покров святыа Богородици. Да потом явилася на Тихвине, над рекою, на горе, на воздүсе, икона Пречистые чюдотворнаа...	И не по мнозе времени оттоле невидимо преиде и явися на Кожеле на Күкове горе, на мало время, за 20 поприщь от Тихвины; и в том месте поставиша церковь Покров святыа Богородица. И оттоле явися на Тихвине, над рекою, на горе, на воздүсе, икона Пречистыа образ, ү ней же на рүце Спас въображен Господь нашь Исүс Христос...	И не по мнозе времени оттоле сошла невидимо да явиласа на Кожеле, оттоле двадесят верст, на Күкове горе; и на том месте поставиша церковь въ имя Покров святыа Богородица. И оттоле явилася на Тихвине, над рекою, на горе, икона образ Пречистые, на воздүсе...
И собрашася множеством много людии на великое то чюдо, и меташа жребии. И выняся жребии ставити церковь пречистые Богородицы. И того дни срүбили три венци, а икона так и стоит на воздүсе. И нощи разидошася людеи по домом, на үтрие приидоша на место то, где почали рүбить, оже на том месте нет ничего. И үзриша иконү тү пречистые Богородици на дрүгой стороне реки. И на том месте поставлена церковь святые Богородицы, на Тихвине.	И собрашася множество народа на великое то чюдо, молящеся непрестанно пречистомү еа образү и из неа рождьшемүся Христү Богү нашемү, и на том месте, на горе, заложиша церковь во имя пречистыа Үспение святыа Богородица. О великое чюдо, братце! обретеся стрүб церковный и икона Пречистыа посреде его на дрүгой стране реце Тихвины. И тү свершиша церковь.	И събрашеся множество народа на великое чюдо то и на том месте, на горе, заложиша церковь, три венцы, во имя честнаго ея Үспения. И к нощи разыдошася людие по домом. На үтрия же приидоша на то место и не обретоша ничто же, а стрүб церковный и иконү үзреша на дрүгой стране реки Тихвины. И тү свръшиша церковь.

Приведенные примеры показывают, насколько несходны сопоставляемюе тексты. Так, автор редакции *Б*, в отличие от

автора редакции *А*, снабжает свой текст традиционным этикетным зачином, в котором обозначает конкретное время явления иконы и называет наиболее выдающихся в государственно-административном отношении современников этого события. Наоборот, начало редакции *А* отличается краткостью, безыскусственностью. Ее автор не только сразу, без малейшего вступления, приступает к изложению истории, но даже и времени, когда происходили описываемые им события, не указывает. Данные черты текста *А*, и прежде всего хронологическая безотносительность, являются, на мой взгляд, знаками его тесной связи с устной формой предания о Тихвинской иконе. Ведь, как правило, в устном рассказе точная временна́я приуроченность событий не устойчива: чем далее от события отстоит рассказчик, тем слабее в его представлении оно связано с каким-либо конкретным моментом реального исторического времени, особенно если между первым и вторым пролегли десятки и более лет и не одно поколение людей, передававших историю из уст в уста, отделяет повествователя о былом от самой «старины глубокой».

В редакции *Б*, как и в *Л*, обстоятельнее, чем в редакции *А*, описано место первого явления иконы в Вымоченицах. При этом привлекает внимание подробность об Обонежской пятине. Такое уточнение могло бы быть включено в текст только после разделения новгородских земель на пять административных частей – «пятин», которое было произведено в период между 1495–1505 гг. Результаты этого деления отразились в текстах *Б* и *Л* (даже указано точное расстояние от Вымочениц до Тихвина), что свидетельствует о позднем происхождении их архетипов сравнительно о редакцией *А*. Архетип последней, вероятно, был ближе к проархетипу всего «Сказания», в котором уточняющие детали, использованные в *Б* и *Л*, конечно же, отсутствовали.

Описывая чудесное шествие иконы, автор редакции *Б*, в отличие от автора *А*, не только дает объяснение термину «одигитрия», но и кратко сообщает об изображенной на иконе композиции. Видимо, здесь сказалось его назидательная целеустановка. Дидактизм составителя редакции *Б* обнаруживается в ряде эпизодов, например в рассказе об основании церкви

на Тихвинке. В редакции *А* этот рассказ подробен и детализирован, тогда как в *Б* он заметно обобщен, риторичен. Так, в описании события здесь отсутствуют такие фактографические элементы, как детали о жребии и о трех венцах. Они интересны, прежде всего, тем, что отражают реальные исторические черты местного характера и значения: 1) вечевой уклад жизни (освящение церкви по решению народного собрания); 2) какие-то неурядицы между жителями Пречистенского погоста (в результате последних церковь, вначале заложенная на одном берегу реки Тихвинки, затем была перенесена на другой). Данные бытовые подробности могли, во-первых, быть известны, а во-вторых, иметь особое значение только, и в первую очередь, среди тихвинского населения. Отсюда естественно думать, что они сохранялись в устном предании и при его литературной обработке перешли в текст, к которому восходят списки редакции *А*. Что же касается более поздней редакции *Б*, то ее автор убрал эти подробности, вероятно, как не созвучные его идейному замыслу и, пользуясь этикетными формулами, выделил в своем тексте мотив молитвы и некоторые моменты догматического учения о Богоматери. В его изложении сохранен факт чудесного перенесения церковного сруба, но рассказ об этом предельно номинативен: называется лишь сам факт, описания событий нет. В редакции *Б* сняты или нейтрализованы элементы сюжетности, беллетристичности, нарративности, характеризующие художественную структуру редакции *А*. Автор редакции *Б*, абстрагируясь от конкретного, обобщая историческое предание, апеллирует не к живому воображению читателя, а к его религиозному чувству.

Интересно, что рассказ об основании церкви по тексту *Л* ближе к редакции *А*, чем к *Б*, хотя в целом в *Л* обнаруживается значительно больше параллелей с текстом *Б* (не говоря уж об их хронологической тождественности). Таким образом, возникает довольно сложная схема взаимоотношений между тремя рассматриваемыми текстами. Возможно, она подтверждает высказанное выше предположение о позднем включении в летопись рассказа о явлении Тихвинской иконы.

Эпизодом о закладке первой церкви завершается композиционное совпадение редакций *А* и *Б*. Далее авторы рассма-

триваемых текстов излагают совершенно различные версии предания о Тихвинской святыне, даже, как показано выше, в ряде моментов противоречащие друг другу. Важною смысловую роль играет в предании не включенный в летописную статью рассказ о видении Юрыша. В редакциях *А* и *Б* он воспроизведен по-разному (помимо того, что и и сам факт видения приурочен к различным моментам в ходе развития событий):

А

И послаша по деревням за 20 верст человека по имени Юрыша, велить помолитися пречистыа Богородица да творить канупы. И, как идучи назад, тот христьянин Юрышь за три версты до церкви узри жону светлу да с нею человека стара, на кладе сидяща. И ужасеся от страха, паде на землю. И рекоста к нему: «Востани, не бойся!» Он же трепеща и егда воста. И рекоста к нему: «Иди, человече, где ныне поставили церковь пречистые Богородицы и хотят на церковь ставити крест железен, и ты повели древян крест ставить на церковь, занеж Пречистаа на своем храме железна креста не изволи, но быти древяну». Он же одва отвеща: «Господи, не имуть ми веры!» Они же рекоша: «Ино будет знамение». И пакы невидима быста.

Б

И послаша священницы в веси и села проповедати милость Божию и чюдеса пречистыа его Матере понамаря именем Юрыша, мужа благоговейна, чиста житием и боящася Бога, заповедати людем пост и молитву и прийти на освящение церковное, день и праздник Пречистыа нарек. И егда раб Божий понамарь възвратися от веси и проходя пустынное место, за три поприща от церкви, абие узре жену, в багряну ризу одеяну и неизреченным светом сиающу, на соснове кладе седящу, и пред нею светла мужа, сединами украшена, в святительскых ризах стоаща. Он же от страха убоявся и паде. Светлый же мужь въздвиже его, глаголя некаа словеса духовнаа и душеполезнаа наказаниа к священником и всем людем. И абие невидими быша.

Как легко заметить, в редакции *А* о видении Юрыша сообщается очень подробно, причем в качестве главного средства изображения использован диалог. В чудесной беседе Юрыша в беллетристической форме выражена и обоснована, вероятно, имеющая местное значение идея о веществе, материале церковного креста, благодаря диалогическому способу построения вся сцена видения представляется остро динамичной, реали-

стически наглядной. Наоборот, в редакции *Б* эпизод о видении Юрыша лишен конкретного наполнения. О содержании беседы Юрыша говорится весьма общо, но при этом подчеркнут ее назидательный смысл, «душеполезность». Автор редакции *Б* последовательно выдерживает прием номинативности и принцип дидактизма. Исключив из предания беллетристические элементы, он зато дал своему герою краткую агиографическую характеристику, указал на его принадлежность к церковному клиру, подробнее рассказал о проповеднической цели хождения Юрыша в «веси и села», а сам эпизод о видении выписан им как бы в иконографической статике. Надо сказать, автор редакции *Б* вообще изложил предание в тоне благоговейного любования историческим прошлым. Так, если редакция *А* сохранила отзвуки, возможно, когда-то острой конфликтной ситуации, возникшей в Пречистенском погосте по поводу того, из какого материала должен быть сделан крест на новоотстроенной церкви, и отразившейся в эпизодах о видении Юрыша и о чуде с церковным мастером (в последнем, кстати, обыгран мотив народного неверия Юрышу, также свидетельствующий о конфликтности реальной исторической ситуации), — то в редакции *Б* история представлена в свете соборного согласия между участниками событий:

А	*Б*
Он же приде к церкви святей Богородици и виде мастера церковного, идуща на церковь со крестом железным. Он же нача сказывати им свое видение, а народу много сущу. Они же не яша ему веры и веляше мастеру ставит на церкви крест железен. И внезапу приде ветр и сорва мастера с верху церковнаго на землю невредима. Они же убояшася зело и веляше ставит крест древян, и поставиша.	Понамарь же Юрышь пришед к церкви Пречистыа и поведа священником чюдное видение и наказание людем. Священницы ж и все людие прославиша Бога и пречистую его Матерь.

Как видно, автор редакции *Б* снял дилемму *крест железный — крест деревянный*. Рассказ о видении Юрыша выглядит

у него совершенно номинативным. Соответственно, он ни слова не сообщает об истории установки креста на Успенском храме, о неверии Юрышу со стороны духовенства и народа и о чуде с церковным мастером как сюжетно неуместных при его варианте интерпретации предания. Очевидно, таким образом полностью упразднялась возможность понимания всей истории освящения Успенской церкви на Тихвинке либо как свидетельства о реально имевшей место конфликтной ситуации, либо как повода для неумеренной религиозной экзальтации, либо, наконец, как основания для нежелательных сомнений веры. Возможно также, что составитель текста *Б* руководствовался не только идейными соображениями, но и следовал церковным правилам, согласно которым допустим любой материал для храмового креста: дерево, камень или металл[107] Можно полагать, что он вообще с большой осторожностью отнесся к фантастическому содержанию народной легенды. Во всяком случае, в его пересказе люди, свидетели чудесных событий, занимают весьма скромное место, отодвинуты на второй план, пассивны; их участие в происходящем описано в самих общих чертах, без изобразительной деталировки. Не так в редакции *А*, где людям, между прочим простым мирянам, уделено значительно больше внимания. Здесь их позиция активна, и об их деятельной роли в свершении чудесного подробно рассказано (эпизоды о трех венцах, о видении Юрыша, о чуде с мастером). Автор редакции *Б*, проявляя некий скептицизм по отношению к легендарному, последовательно придерживается избранного метода обработки предания по линии его обобщения и исключения из его содержания конкретно-бытовых, фактографических подробностей и беллетристических деталей. Даже в сообщении об очень близком к нему по времени событии – третьем церковном пожаре, он остается верен себе:

А	*Б*
И церковь стояла... да згорела ж, а икону в ту пору вынес поп Василей да сын его Степан.	**И стоа третиа церковь на Тихвине... и сгоре, а икону вынесоша.**

§ 6. Повествовательно-стилистическая специфика первых редакций «Сказания и Тихвинской иконе» как показатель литературных вкусов и тенденций в древнерусской книжности

Как выяснилось, в содержании редакции *А* обнаруживаются все главные сюжетно-повествовательные элементы, детально разработанные впоследствии в пространных редакциях «Сказания» XVI (*Г–З*) и XVII вв. (а также в иконописи и в книжной миниатюре). Это прежде всего эпизоды о трех венцах, о видении Юрыша, о чуде с мастером. Следовательно, основная сюжетная структура памятника сложились очень рано, еще в конце XV в., и, видимо, отражает содержание устного предания. Интересно, что идейная направленность данной редакции совершенно лишена так называемой проновгородской тенденциозности. В тексте нет ничего, что бы указывало на стремление автора подчеркнуть «духовное превосходство» Новгорода над Москвой; явленная на Тихвинке икона не отождествляется с римско-византийскими святынями, ее явление не связывается даже с падением Константинополя. Все эти мотивы будут введены в текст «Сказания» позднее. Задача составителя редакции *А* была более скромной: он пытался лишь точно и непредвзято зафиксировать местное предание об иконе, все то, что он знал об обстоятельствах ее явления и последующих событиях.

Вероятно, автором редакции *А*, или ее архетипа, был кто-то из жителей Пречистенского погоста. В пользу именно тихвинского происхождения этой первой литературной версии «Сказания» говорит ряд свойств сюжетно-повествовательной структуры редакции *А*, и прежде всего насыщенность рассказа узколокальными географическими и бытовыми подробностями и деталями, которые могли быть известны и, видимо, казались наиболее важными только местному населению. Поскольку прославляемая в ней икона почиталась как святыня Новгорода, а сам Тихвин был частью подчиненной последнему территории, постольку редакцию *А* можно с полным основанием связывать с новгородской литературной традицией.

И действительно, означенный текст (тема и предмет повествования, сюжетное построение и стиль изложения) во многих

отношениях характерен для состава и поэтики новгородской, в частности беллетристической, литературы XV в.

Известно, что в XIV–XV столетиях в Новгороде широкое распространение получают различные по жанровым формам произведения, сюжетной основой которых являлись устные легендарные предания. Причем значительную группу в ряду подобных произведений составляли литературные записи-переработки именно местных преданий. К таковым относят обычно: «Сказание о битве новгородцев с суздальцами», «Слово о путешествии Иоанна на бесе в Иерусалим», «Повесть о построении Благовещенской церкви», «Повесть о посаднике Щиле», «Повесть о посаднике Добрыне», «Сказание об архиепископе Моисее», «Житие Варлаама Хутынского», «Житие Михаила Клопского» и другие тексты[108]. Общим идейным стержнем для всех этих легендарно-исторических повествований являлось то, что в них так или иначе с целью либо возвеличения, либо прославления Новгорода рассказывалось о наиболее значительных новгородских деятелях, событиях, святынях и священных реликвиях. Но помимо идейно-тематической общности означенные сказания характеризуются также и известным сходством их литературной судьбы и художественной структуры. Так, установлено, что новгородские предания до их литературной обработки, как правило, бытовали длительное время в устной форме[109] В круг чтения новые литературные произведения попадали, не говоря о прочих причинах, в силу присущего новгородским книжникам большого интереса к легендарным и фантастическим сюжетам вообще[110]. При этом последние неизменно описывались «с чертами реальности»[111], то есть явлениям, «которые могли бы считаться символами и относиться к области мистики», придавалась видимость «осязательности» и «конкретности»[112], тогда как собственно реальные исторические события осмыслялись, истолковывались легендарно-мистически[113] Стилю новгородских сказаний были свойственны такие черты, как «фактографичность», «лаконизм», «непосредственность», «непритязательность», «деловитость», «детальность», «обилие бытовых подробностей» и «зрительных образов»[114]. Обязательным элементом повествовательной структуры упомянутых литературных текстов была

прямая речь, причем обычно последняя отличалась «кратко тью», «энергичностью» и «декларативностью»[115].

Имея в виду эти общие специфические черты новгородски легендарно-исторических повествований, нельзя не признат «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в редакции *А* произвед нием вполне типичным для литературы данного рода и вполн вписывающимся в новгородскую книжную традицию XV в., вед для ее текста характерны практически все отмеченные выше ли тературные особенности: посвящен он был прославлению мест ных новгородских святынь — богородичной иконы и креста сделанного из бревна, на котором, явившись в мир людей, си дела сама Пресвятая Богоматерь; письменно зафиксированное н нем предание бытовало в устной форме более 100 лет; в основе его сюжета лежит народная легенда, фантастическое содержа ние которой передается реалистически наглядно, зримо (особенно в эпизодах «видение Юрыша» и «чудо с мастером»), но одновременно это содержание служит и мистическим обоснованием результатов, видимо, реально бывших в Пречистенском погосте споров (о месте для церкви и о материале для ее креста); повествовательными свойствами данного текста являются безыскусственность и беллетристичность, конкретность и документализм; наконец, в его художественную ткань вплетена и прямая, диалогическая речь — простая синтаксически, однозначная по содержанию и разнохарактерная эмоционально (чудесная беседа Юрыша).

Таким образом, редакция *А* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» — типично новгородское сочинение. Это несомненно. Однако вот какое обстоятельство в ее археографической истории представляется чрезвычайно интересным. Как показывает состав сборников, содержащих самые ранние списки данной редакции, русские книжники первой половины XVI в. воспринимали текст последней достаточно отстраненно от новгородской литературы как таковой.

Действительно, в Иосифо-Волоколамском сборнике № 535, кроме исследуемого «Сказания», читается только одно новгородское произведение — «Вопрошание Кирика Новгородца», причем отделенное от первого большим числом статей; а непосредственно перед текстом редакции *А* переписан цельный

блок произведений, связанных с иосифлянской идеологией: «Краткий летописец Иосифа Волоцкого», его «Духовное завещание» и «Послание к великому князю Василию Ивановичу о преемнике», «Послание митрополита Симона к Иосифу». Кроме этого в начале рукописи имеются: «Послание митрополита Даниила о блудных помыслах» и «Первое послание Иосифа Волоцкого к князю Юрию Ивановичу Дмитровскому». Таково содержание данного сборника. Факт помещения редакции *А* «Сказания о Тихвинской иконе» рядом с названными текстами, возможно, указывает на то, что этот памятник осознавался как произведение, отвечающее идейно-эстетическим и литературным вкусам иосифлян.

Рукопись № 414 Иосифо-Волоколамского монастыря в интересующем нас отношении не показательна, поскольку содержит главным образом богослужебные тексты; из повествовательных произведений в ней, помимо анализируемого памятника, читается только «Сказание о Лоретской Богоматери».

В сборнике А. С. Уварова № 1776 «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в редакции *А*, правда, переписано непосредственно за одним из самых характерных новгородских текстов — «Словом о Знамении» (редакция XIV в. «Сказания о битве новгородцев с суздальцами»), причем тем же писцом. Но это, думается, вовсе ничего не значит. Во-первых, сразу же вслед за рассматриваемым памятником тот же грамотник переписал «Слово на Покров Богородицы», из чего явствует, что все три произведения были сгруппированы им скорее благодаря их общности по мариологической теме, нежели по географической привязанности; во-вторых, пока что это — единственный известный случай подобного литературного конвоя у редакции *А*, и такое соединение произведений в принципе могло быть непреднамеренным; в-третьих, данный сборник, вернее, его часть с текстом редакции *А* содержит ряд русских сочинений, несомненно, связанных с промосковской, общерусской идеологией: летописные статьи о княжении Дмитрия Ивановича «Московского», «Задонского» (о рати ордынского воеводы Бегича «в лето 6887», о нашествии Тохтамыша, о взятии Дмитрием Новгорода «в лето 6894» и о преставлении Дмитрия); «Слово о Вавилоне и о трех отроцех...»; родословная

русских князей, доведенная до Дмитрия Донского; «Летописец Русския земля»; выписки из «Стоглава» (главы 26–28 и 31) и письмо к монаху Богдану от Льва Филолога о создании последним похвальных слов Зосиме и Савватию Соловецким. Таким образом, содержание рукописи в целом довольно прозрачно характеризует ее составителя: он придерживался вполне официальных идейно-эстетических взглядов и, видимо, с таких позиций воспринимал попавшее к нему новгородское сочинение – редакцию *А* «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Иными словами, признавал ценность этого произведения в общекультурном смысле – как памятника не столько новгородской, сколько просто русской, отечественной литературы. По существу, в этом он был солидарен с составителем сборника Иосифо-Волоколамского монастыря № 535.

Определенные историко-литературные выводы напрашиваются и при анализе редакции *Б* – ее художественной специфики и особенностей ее книжного бытования.

Как очевидно, данная литературная версия «Сказания о Тихвинской Одигитрии» представляет собой совсем иной вариант новгородского предания. Она разительно отличается от редакции *А*: композиционной организацией изложения (сходной с летописными принципами распределения повествовательного материала), составом фактических сведений и их временной привязкой, более отвлеченным характером повествования и официальностью стиля. Заметно, что автор текста *Б*, проявляя некий скептицизм по отношению к легендарному и жертвуя занимательностью, сознательно стремился абстрагироваться от частных эпизодов, конкретно-бытовых подробностей и беллетристических деталей местного предания, но при этом он усилил нравоучительный пафос рассказа (особенно в эпизодах о строительстве первого здания Тихвинской Успенской церкви и о видении Юрыша). Соответственно, основными чертами художественной структуры его литературной версии предания являются, наряду с документальностью изложения, риторичность (хотя и довольно сдержанная, деловитая), этикетность (провеликокняжеского толка) и дидактизм (нарочито назидательная установка составителя). Причем и применительно к редакции *Б* опять-таки не приходится говорить о проновгородской идей-

ной направленности. Напротив, в ней отчетливо прослеживается тяга к исключению из предания местных новгородских подробностей. Можно полагать на этом основании, что автор означенной литературной версии ориентировался на идейно-эстетические каноны официальной книжности, выработанные, например, московскими грамотниками в процессе создания в XV – первой половине XVI в. обобщающих летописных сводов; отсюда – «хроникально-деловой» и вместе с тем несколько отвлеченный тон его варианта «Сказания» – особенности, отличающие именно московское летописание первой половины XVI в.

Логическим продолжением данного вывода могла бы стать мысль, что автор редакции *Б* представлял московскую литературную традицию и, следовательно, созданный им текст не является памятником новгородской литературы. Такое предположение подтверждается как будто бы отмеченной выше связью наиболее ранних списков редакции *Б* – ИВ-659, ИВ-577 и Син-562 – с московскими или околомосковскими скрипториями, деятельность которых характеризовалась поддержкой великокняжеской идеологии, а также непосредственным литературным окружением этих списков, то есть подбором оригинальных русских произведений, вместе с которыми они читались в рукописных книгах.

В плане содержания наиболее показательны самые ранние сборники – № 659 и 577 из Иосифо-Волоколамского монастыря. Их состав позволяет определить, в каком идеологическом ключе и в рамках какой книжно-литературной традиции воспринимался текст «Сказания о Тихвинской Одигитрии» в редакции *Б*. Есть основания полагать, что последний оценивался и осознавался русскими книжниками первой половины XVI в. как одно из явлений общерусской литературной жизни их времени.

В самом деле, значительную часть Волоколамского сборника № 659 составляют новгородские легендарно-исторические сочинения, объединенные как бы в два блока: в первом (л. 210 об. 336) переписаны «Жития» преподобных Зосимы (с «чудесами») и Савватия Соловецких, а также Михаила Клопского; во втором (л. 344–374) – «Чудеса» Михаила Клопского, «Повести» о по-

саднике Добрыне, о Благовещенском монастыре, «Сказания» о Михалицком монастыре и о видении пономаря Аарона, известие о новгородском архиепископе Ионе и «чудо» Варлаама Хутынского о двух осужденных; несколько особняком располагается в рукописи «Житие» новгородского архиепископа Иоанна (л. 149–172). Однако интересующий нас текст в эту – новгородскую по составу и происхождению[117] – часть сборника не входит. Он содержится в другой части книги (л. 375–531), написанной в Москве. Здесь исследуемое произведение вместе со «Сказанием о Лоретской Богоматери» читается в тетради (л. 421–447), писанной одной рукой и содержащей мелкие сочинения (а также выписки из них) отцов церкви – Никона Черногорца, святителя Иоанна Златоуста и др. Перед данной тетрадью в сборнике помещены «Память и похвала князю Владимиру» и отрывок из Новгородской V летописи о выборе веры и крещении Владимира; после нее – два «Поучения» митрополита Фотия великому князю Василию Дмитриевичу о неприкосновенности церковных землевладений и трактат Иосифа Волоцкого в защиту монастырского имущества.

Как известно, книжник, объединивший все эти произведения в одном сборнике по заказу игумена Иосифо-Волоколамского монастыря Нифонта, был близок и к летописным мероприятиям митрополита Даниила, и к работе архиепископа Новгородского Макария над Великими Минеями-Четьими[118], иначе говоря, – к деятельности иосифлянских скрипториев, ориентированных на официальную идеологию обобщения и унификации многообразного книжно-литературного наследия Древней Руси. Имея это в виду, естественно предположить, что и включенная в сборник редакция *Б* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» обретала значение официального литературного документа. Потому, очевидно, она и была переписана вне сложившегося к тому времени корпуса новгородских легендарно-исторических сочинений.

Такое предположение может быть подкреплено и составом Волоколамского сборника № 577, который вообще не содержит произведений, связанных сюжетно-тематически с Новгородом. Единственное исключение здесь лишь само «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в редакции *Б*, которое читается в части, где, помимо «Сказания о Лоретской Богоматери», на-

ходим также «Повесть о Меркурии Смоленском» и «Послание» Дмитрия Траханиота архиепископу Новгородскому Геннадию о трегубой «аллилуйи». В других частях сборника помещены тексты, отражающие мистико-созерцательное учение заволжских старцев (например, четыре «Послания» преподобного Нила Сорского), а также церковно-государственную идеологию («Духовная грамота» и «Послание о преемнике» Иосифа Волоцкого и пространная редакция его «Летописчика»). Кроме того, в рукописи читаются: одна из редакций «Жития» благоверного князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора, «Повесть о убиении Батыя» и «Родословие» Михаила Черниговского. Подобный подбор русских текстов свидетельствует, несомненно, о том, что все названные произведения и, в частности, редакция *Б* исследуемого «Сказания» воспринимались собравшим их любителем чтения с точки зрения их общекультурной значимости и в контексте формирования единой в идеологическом отношении литературы.

Однако, несмотря на приведенные выше доводы в пользу предположения о связи редакции *Б* с московской литературной традицией, имеются основания также для интерпретации данного текста как продукта литературной работы именно новгородских книжников. Дело в том, что в повествовательной структуре рассматриваемого памятника есть элементы, свидетельствующие о хорошем знакомстве его автора с литературой Новгорода.

Так, во многих новгородских легендарно-исторических произведениях в той или иной образной форме реализован мотив тайнозрительства, мистического общения человека с личностью из потустороннего мира («Сказание о битве новгородцев с суздальцами», «Повесть о Благовещенской церкви», «Повесть о новгородском белом клобуке»). Причем в ряде сказаний этот мотив воплощен в образах «предостерегающего видения», вестником мистически виденного или слышанного выступает простое в социальном отношении лицо — обычно пономарь («Повести»: о посаднике Добрыне, о видении пономаря Аарона, видении пономаря Тарасия)[119] Правда, последняя особенность встречается и в неновгородских литературных текстах («Житие Алексия человека Божия», «Повесть о Меркурии Смоленском»),

но все же как устойчивый, характерный признак она более присуща именно литературе Новгорода.

Несомненно, к означенной группе произведений примыкает и редакция *Б* «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Ее автор, рассказывая о чудесном явлении Богоматери накануне освящения Тихвинской Успенской церкви, конкретизировал характеристику собеседника Богоматери: простую формулу редакции *А* («человека по имени Юрыша») он заменил типично агиографической и традиционной для новгородской литературы («понаморя именем Юрыша, мужа благоговейна...»). Это вполне позволяет говорить о связи данного текста с литературой Новгорода.

Вероятно, и некоторые стилистико-грамматические свойства текста редакции *Б* могут быть соотнесены с новгородской литературной манерой — например, последовательное употребление ее автором неполных предложений, в которых опущено подлежащее, а сказуемое выражено глаголом в форме аориста 3 л. мн. «...**и на том месте поставиша церковь Рождество**...», «...**а чюдотворную икону обретоша в можжеелнике**...», «...**а в кладе учиниша крест**...», «...**на том месте**... **устроиша монастырь**...». Аналогичные синтаксические конструкции широко использовались новгородскими книжниками: «**И**... **моляшеся**... **Богу и**... **Богородици, и поставиша острог около всего Новгорода**»[120]; «**И тако**... **едва възмогоша вывлещи тело его из реки**...»[121]; «**В лето 6654 зделаша 4 церкви**...»[122] и т. п. При этом под неназванным в приведенных примерах субъектом действия, несомненно, подразумевается совокупность лиц — люди, новгородцы, «**народи**», а глагольной формой, обозначающей само действие, как бы подчеркивается его соборный, коллективный характер. Таким образом, вероятно, в литературе Новгорода на формальном, речевом уровне отдавалась дань древним обычаям новгородского народоправства. И это было довольно устойчивой традицией. Последней, очевидно, следовал и создатель редакции *Б*.

Не исключено также, что этот грамотник был хорошо знаком не только с книжностью, но и с реальным ходом жизни новгородцев. Во всяком случае, указанный им год построения в Тихвине «кирпичной» Успенской церкви — 7015-й — почти что совпадает с датой, зафиксированной Сокращенным Новгородским

летописцем 1528 г.[123], где в статье за 7014 г. (!) имеется краткое сообщение: «**Того же лета поставиша церковь каменну святую Богородицу на Тихвине**»[124]. Правда, новгородские летописи, в частности свод 1539 г., указывают и другую дату – 7023 г., но последняя связана именно с торжеством церковного освящения: «**Того же** (7023. – *В. К.*) **лета, месяца августа 12 день, на память святых мученик Фотеа и Никиты, в неделю, священа бысть церковь пресвятыя Богородица честное Успение на Тифине**...»[125]

Таковы доводы, подтверждающие мысль, что редакция *Б* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» может быть интерпретирована как памятник новгородской литературы начала XVI в.

Как видим, решение вопроса о месте создания редакции *Б* и об отношении ее текста к какому-либо конкретному книжно-литературному центру Руси XVI столетия Москве или Новгороду – представляется неоднозначным. Во всяком случае, имеющиеся на сегодня данные не дают оснований для совершенно определенного ответа.

Впрочем, вполне возможно такое предположение: автором редакции *Б* был новгородский книжник, но в своих общественных убеждениях он всецело разделял идеологию единодержавного государства, возглавляемого московским великим князем, что и отразилось в созданной им версии «Сказания». Отсюда последняя, будучи по происхождению новгородским литературным памятником, по существу является образцом творчества в духе обобщающих литературных мероприятий, в духе собирания областных литератур в единую общерусскую и потому должна рассматриваться как памятник областной книжной традиции, изначально предназначенный для обслуживания официальной идеологии Русского централизованного государства начала XVI в.

Итак, сравнительное изучение ранних текстов «Сказания о Тихвинской Одигитрии» позволяет констатировать различие идейно-эстетических принципов отображения действительности, лежащих в основе их сюжетно-повествовательного построения. Если художественный метод автора редакции *А* можно определить как фактографический, то метод автора редакции *Б* представляется обобщенно-историческим. Новая датировка и оценка содержания древнейших версий памятника позволя-

ет рассматривать ранние этапы его литературной истории в новых конкретных культурно-исторических обстоятельствах конца XV – первых десятилетий XVI в. Их популярность среди волоколамских книжников уже в первой половине XVI в. показывает, как на частную историю бытования в читательской среде какого-либо нового сочинения влияли общая тенденция и характер литературного процесса в целом, в каком сложном взаимодействии находились в первой половине XVI в. областная, в частности новгородская, и общерусская московская книжно-литературные традиции.

§ 7. Реплика на две новейшие гипотезы относительно первоначальной истории «Сказания о Тихвинской Одигитрии»

Предпринятое мною сравнение самых ранних версий «Сказания о Тихвинской Одигитрии» и решение вопроса об их взаимосвязи и времени появления, думается, позволяет с уверенностью опровергнуть традиционно бытующее в науке мнение о том, что памятник был создан в начале XVI в. и что инициатором или даже исполнителем этой литературной работы был святитель Серапион, архиепископ Новгородский. Очевидно, первая запись устного предания о тихвинской святыне была осуществлена в конце XV в., во время владычества архиепископа Геннадия. Серапион же, как видно, не имел никакого отношения к составлению редакций *А* и *Б* – во всяком случае, последние были созданы не при нем (одна – до, другая – после него), хотя, конечно же, будучи новгородским владыкой, он мог каким-то образом способствовать укреплению культа тихвинской святыни. Еще один итог изучения первоначальных редакций «Сказания» опровергает и известное мнение о предназначенности памятника с самого момента его возникновения для художественно-литературного обоснования «духовного превосходства» Новгорода над Москвой. Как видно, содержанию редакций *А* и *Б* совершенно не присуща так называемая проновгородская идейная тенденциозность.

В связи с этим уместно отреагировать на недавно опубликованное мнение Э. А. Гордиенко, которая, апеллируя к Ф. И. Буслаеву, пытается доказать проновгородский характер

владычной политики архиепископа Серапиона и в подкрепление своих доводов обращается к истории «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Поскольку это важно, воспроизведу ее рассуждения почти буквально.

«Важнейшим документом своей эпохи, – пишет исследовательница[126], – может служить Сказание об иконе Тихвинской Одигитрии, сохранившееся в рукописном сборнике XVI в. (согласно ссылке № 152[127], здесь имеется в виду рукопись РГБ, ф. 310, № 592, л. 87 об. – 100 об. – *В. К.*). В нем (то есть именно в данном списке. – *В. К.*) последовательно излагаются события, начиная от явления иконы на реке Ояти у села Имоченцы в 1383 г. ...В состав Сказания включен исторический экскурс, в котором чудесное видение (так! вероятно, здесь подразумевается "явление" – *В. К.*) объясняется волей константинопольского патриарха, "отпустившего" икону в просторы далеких новгородских болот, где, по его убеждению, сохранялось истинное православие. ...Авторитет патриарха вновь используется новгородскими владыками, независимость которых от митрополита подтверждалась некогда разными знаками – белым клобуком или крестчатыми ризами. Заканчивается Сказание чудом 1507 г., когда возводивших храмовую паперть каменщиков завалило кирпичами упавших стен, но благоволением иконы мастера остались невредимы.

Хронология рукописи (подразумевается сборник РГБ, собрание В. М. Ундольского /ф. 310/, № 592. – *В. К.*) дает основание предполагать, что этот вариант (то есть передаваемая данным списком редакция "Сказания о Тихвинской Одигитрии" *В. К.*) мог быть составлен при Серапионе, использовавшем рукописи времени архиепископа Геннадия. Среди них могла быть рукопись, в которой повествование о явлении иконы заканчивается построением третьего деревянного храма после пожара 1388 г. (здесь сделана ссылка – № 154 – на текст "Сказания" по рукописи РГБ, ф. 113, № 535 и на мою работу: "Текстологический анализ ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии»" с. 131. *В. К.*). Завершая рассказ о чудесной иконе, переписчик отметил, что церковь стояла к тому моменту 114 лет, датируя тем самым свою работу 1502 г. (опять-таки ссылка – № 155 – на рукопись РГБ, ф. 113, № 535,

теперь с указанием л. 390, и мои статьи: "Текстологический анализ ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии»" с. 131, 143, а также "Первоначальные редакции «Сказания о Тихвинской Одигитрии»", с. 204. – *В. К.*).

Сборник, созданный при Серапионе (№ 592) (так! – *В. К.*), подтверждает зависимость его от более ранних новгородских сочинений. Тенденциозность его в "отстаивании права старого Новгорода" ощутима и в выборе сюжетов, среди которых, кроме Сказания об иконе Одигитрии (имеется в виду "Сказание о Тихвинской иконе" – *В. К.*), содержится еще Сказание о святой Софии Новгородской, Повесть о белом клобуке, в которых, словами Ф. И. Буслаева, "местное предание получило высший и как бы всемирный в истории христианства смысл..."».

В этих трех абзацах уважаемой исследовательницы многое неточно и путано.

Первое. «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в рукописи РГБ, ф. 310, № 592 заканчивается не на л. 100, а на л. 104, и, соответственно, последним сюжетом данного текста является не рассказ о чуде 1507 г., а рассказ об основании в Тихвине в 1560 г. Успенского монастыря. Отсюда «хронология» этой рукописи никак не предполагает, что содержащийся в ней вариант «мог быть составлен при Серапионе». К тому же (и это очевидно!) сам сборник РГБ, ф. 310, № 592, созданный, видимо, одним писцом, возник никак не ранее 19 июля 1610 г., ибо в нем содержится статья о годах правления русских князей от Ивана Васильевича до Василия Шуйского (л. 214 об.), а судя по филиграни («кувшинчик»: схожий знак у Гераклитова, № 676 – 1636–1638 гг.) – не ранее 30-х гг. XVII столетия, что в общем согласуется с его известной археографической характеристикой[128] Так что ни эта рукопись, ни имеющийся в ней список «Сказания о Тихвинской Одигитрии» никак не могут быть соотнесены с деятельностью святителя Серапиона.

Второе. Совсем не понятно, каким образом список РГБ, ф. 310, № 592, якобы созданный при Серапионе, может восходить к «рукописям времени архиепископа Геннадия» и, соответственно, какое отношение он имеет к упоминаемому исследовательницей в ссылках 154 и 155 списку РГБ, ф. 113, № 535 (то есть ИВ-535. – *В. К.*). Ведь сравнительно с текстом послед-

него (первоначальной редакцией «Сказания» *А*, как показано выше) он содержит совсем другую редакцию – прежде всего, в плане хронологического содержания. Его текст – в начальной части – согласуется с хронологией редакции *Б*: явление иконы и построение в Пречистенском погосте первого Успенского храма отнесено к 1383 г., построение второго храма после пожара отнесено к 1390 г., построение третьего храма приходится на 1395 г., а простоял последний 105 лет, то есть, получается, до 1500 г.; в 1507 г. на Тихвинке заложен каменный храм, строительство которого завершилось в 1515 г.; в декабре 1526 г. тихвинскую святыню посетил великий князь Василий Иванович, в январе 1547-го – Иван Васильевич, который затем в 1560 г. повелел устроить при Успенском храме монастырь. Скорее всего (имея в виду также состав и идейно-стилистические особенности текста), список РГБ, ф. 310, № 592 воспроизводит позднюю компиляцию, которая, во всяком случае, никак не могла быть создана ранее 1560 г. Так что у этого списка нет прямой связи со списком редакции *А* ИВ-535 и уж тем более с какими-то рукописями геннадиевского времени.

Третье. При допущении исследовательницы, что мог существовать некий вариант «Сказания», завершающийся сообщением о «построении третьего деревянного храма после пожара 1388 г.», опять-таки представляется странной ссылка на список ИВ-535. Ведь последний заканчивается не сообщением о построении в Пречистенском погосте третьего храма после второго церковного пожара якобы в 1388 г., а сообщением о построении четвертого храма – после того как сгорело, простояв 114 лет, третье здание Успенской церкви. К тому же в этом списке «Сказания», как показано выше, дат нет вообще, а дата 1388 г. – дата вычисляемая, если исходить из указания других текстов «Сказания» о явлении на Тихвинке иконы Богоматери «Одигитрии» в 1383 г., а также из указания данного списка относительно того, что первая церковь простояла 5 лет. То есть дата – 1388 г. – относится к построению второго, а не третьего храма! При всем этом совершенно непонятна ссылка на с. 131 моей статьи «Текстологический анализ ранних редакций "Сказания о Тихвинской Одигитрии"». Указанное место моей публикации посвящено внешней характеристике списка ИВ-535

и никак не могло побудить исследовательницу к подобного рода рассуждениям.

Четвертое. Весьма затруднительно понять, каким образом исследовательницей найдена дата — 1502 г. как дата «работы» над каким-то вариантом «Сказания». И опять-таки не ясно, какой из двух списков — РГБ, ф. 310, № 592 или РГБ, ф. 113, № 535 — видится ею в качестве восходящего к данному варианту. О хронологии первого списка только что сказано. Ни он, ни его протограф никак не могут быть связаны с датой 1502 г. Что же касается хронологии второго списка, то в нем вообще нет ни одной прямой даты, как и время явления Тихвинской иконы не обозначено определенно. Последнее — 1383 г. — выясняется по спискам других редакций «Сказания». Зато в списке ИВ-535 есть относительные хронологические сведения: первая церковь простояла в Пречистенском погосте 5 лет и сгорела, построенная на ее месте вторая церковь простояла 5 лет и сгорела, третья церковь сгорела через 114 лет, и на ее месте возвели четвертую. Если исходить из известной по другим источникам даты явления на Тихвинке и сведений данного списка, то получится, что вторая церковь сменила первую в 1388 г., третья вторую — в 1393 г., наконец, четвертая третью — в 1507 г., что еще может согласовываться со временем владычества архиепископа Серапиона в Новгороде. Но исследовательница настаивает именно на 1502 г. как времени пожара третьей церкви и времени «работы» переписчика над «Сказанием»! При этом опять-таки почему-то ссылается на л. 390 списка ИВ-535, где обозначены как раз вышеуказанные относительные даты и, естественно, нет прямого указания на год 1502-й, а также на вышеуказанные страницы моих статей, где, разумеется, нет ни слова в подтверждение столь странного подсчета.

Наконец, пятое. В сборнике РГБ, ф. 310, № 592, действительно, помимо «Сказания о Тихвинской Одигитрии», содержатся еще «Сказание о святой Софии Новгородской» и «Повесть о новгородском белом клобуке». Но согласиться с уважаемой исследовательницей, ревностно следующей Ф. И. Буслаеву, что означенные статьи являются «ранними новгородскими сочинениями» и, соответственно, сам содержащий их сборник проновгородски тенденциозен, чрезвычайно затруднительно.

Что касается «Сказания о Тихвинской Одигитрии», то компилятивное и позднее происхождение текста по списку РГБ, ф. 310, № 592 уже отмечено. Добавлю только, что, судя по многим словесным формулировкам («**Вѡ дни благочестиваго великаго князя Димитрия Иоанновича всея Русии, и святеишаго митрополита Пимина, и при архиепископу Алексеи Великаго Новаграда и Пскова явилася икѡна...**», «**В лѣто 7015 повелѣниемъ благовѣрнаго и христолюбиваго великаго государя и великаго князя Василия Иѡанновича всея Росии и по благословению архиепископа Серапиона...**»), создавался он, несомненно, в контексте промосковских умонастроений. А вот относительно двух других текстов надобно отметить следующее. В «Сказании о святой Софии Новгородской» излагается, прежде всего, двоякое толкование образа Софии Премудрости Божией и как Богородицы и как Сына и Слова Божия[129] К сожалению, произведение это совсем не изучено, чтобы можно было смело говорить о его раннем происхождении. Однако можно подозревать, что подобный текст мог появиться сравнительно поздно, в связи с иконописными работами новгородско-псковских мастеров в Кремле после московского пожара 1547 г., а также в связи с соборным рассмотрением в 1553 г. «сумнений» дьяка И. М. Висковатого по поводу каноничности и догматического смысла этих работ. Во всяком случае, в ряде древнерусских рукописных сборников он усвоен авторству преподобного Максима Грека[13] Не позволяет согласиться с исследовательницей и ее опора на «Повесть о новгородском белом клобуке». Ведь в означенном сборнике содержится не распространенная редакция памятника, которую только некоторые ученые датировали концом XV в. а теперь вполне доказано, что она создана была на рубеже XVI—XVII вв. [32] В означенном сборнике содержится именно краткая редакция «Повести»[13] которая, по мнению многих специалистов, возникла лишь во второй половине XVI в. [34], во всяком случае, не ранее середины этого столетия. Но главное не в том, когда были созданы эти тексты, а в том, что содержательно они воспроизводят «местное предание», действительно, в «высшем и как бы всемирном в истории христианства смысле», однако все же в контексте общерусской церковной идеологии

Московского государства XVI в., исключающей посредством обобщения местнические тенденции.

Таким образом, предпринятую Э. А. Гордиенко попытку реанимации взглядов Ф. И. Буслаева, а равно и попытку скорректировать предложенную мной картину литературного развития предания о Тихвинской «Одигитрии» трудно признать состоявшимися.

К литературной истории «Сказания о Тихвинской иконе Богоматери» обращался также упомянутый выше немецкий исследователь Андреас Эббингхаус, посвятив ей несколько страниц своей книги[13]. В качестве исходного материала для «обзора легенды» о святыне последний использует текст «Сказания», содержащийся в рукописи РГБ, собрание Н. С. Тихонравова /ф. 299/, № 587, л. 16–23, понимая, что этот текст – в силу того, что в нем читается «Повесть новгородских купцов», – не представляет собой «легенду в ее самой первой версии» и отличая его от «краткого» текста по списку Трц-188. Ученый при этом справедливо отказывает в правоте И. А. Ивановой, полагавшей, что текст Трц-188 передает самую древнюю версию предания о Тихвинской «Одигитрии», но вместе с тем почему-то считает данный текст не текстом «легенды», а лишь «выдержкой из нее». Образцом подобного варианта изложения «легенды» для Эббингхауса является список «Сказания» Син-562, который он считает «относительно близким по времени к дате освящения Тихвинской церкви (1507 г.)», упомянутой в нем, и который отличается документальным характером изложения и отсутствием «повествовательных элементов». Однако представляется весьма странным, что в данном случае исследователь совсем не замечает полной текстуальной тождественности списков Трц-188 и Син-562, как не учитывает известной по археографическим трудам кодикологической характеристики соответствующих рукописей: первая датируется 40-ми гг. XVI в., а вторая – 1536 г. (так что на самом деле оба списка «относительно близки» ко времени освящения каменного Успенского храма в Пречистенском погосте, если временное расстояние порядка 30 лет вообще можно считать близким).

Далее ученый прозорливо предполагает наличие «в архивах» некоего «образца» – «первой редакции Тихвинской леген-

ды», который, надо догадываться (ибо ясно это не выражено), был сокращен создателем «синодального списка». Здесь, наконец, — в сноске № 12 — немецкий автор ссылается на мою опубликованную в 1988 г. статью «Текстологический анализ ранних редакций “Сказания о Тихвинской Одигитрии”», сожалея, что ознакомился с ней лишь после того как написал все выше сказанное (? но ведь еще не издал же!).

Я признателен уважаемому исследователю за похвальный отзыв о моей работе и положительную оценку выявления мной редакции «Сказания» *А* как «первой» и моего «ясного отказа» от концепции «новгородской тенденциозности» означенного литературного памятника. Однако не могу согласиться с критикой. Эббингхаус пишет: «...говоря о редакциях (? — *В. К.*), обозначенных им (то есть мной. — *В. К.*) как *Б* /рукописи Трц. № 188 и Син. № 562/, автор не замечает, что речь идет о документальном тексте, и приходит к характеристикам совершенно непонятным и неточным (с. 136—143): именно в этих редакциях Кириллин видит “поучительную цель” и риторику, в то время как *А*, по его словам, нужно обозначать как “краткую” и “нехудожественную” (с. 138)».

К сожалению, я вынужден здесь констатировать неточность самого критика. На указанной с. 138 моего сочинения нет цитированных им определений. Схожий текст имеется на с. 143, но там как раз вопреки критику утверждается, что обе редакции «Сказания» — и *А* и *Б* — характеризуются именно «документальностью», о «нехудожественности» же редакции *А* там вообще нет ни слова. Странным также представляется то, почему уважаемый коллега считает мое мнение, что для текста редакции *Б* свойственны элементы «риторичности» и «дидактизма» (у меня именно так сформулировано!), «непонятным и неточным». Ведь свой тезис, вернее, инвективу он никак не обосновывает. Кстати, не аргументирует он и еще одного своего утверждения, касающегося текста по вышеуказанному им списку из собрания Тихонравова № 587. Эббингхаус утверждает буквально: данная редакция «является, по-видимому, основой многих рукописей и даже таких, которые относятся к XVI столетию». Во-первых, он не учитывает, что используемый им список относится к XVII в., тогда как имеются более ранние списки, передающие распро-

страненный текст «Сказания», содержащий «Повесть новгородских купцов» (на это было указано еще в моей, упоминаемой исследователем статье 1988 г.); во-вторых, подобный тезис нужно все-таки доказывать, а не просто декларировать, исходя, разумеется, из четкого представления о понятии «редакция», которое далеко не всегда тождественно понятию «список».

Таким образом, усилия уважаемого немецкого коллеги, господина А. Эббингхауса, по уточнению литературной истории «Сказания о Тихвинской Одигитрии» приходится признать голословными, ибо они не подтверждены ни археологически, ни текстологически, ни литературно-аналитически. Хотя, конечно же, нельзя не отдать должное его похвальному стремлению дать общий обзор такого мало изученного явления древнерусской литературы, как сказания об иконах Пресвятой Богородицы.

Глава II.
Предание о Тихвинской иконе в общественно-политической жизни Руси конца XV — начала XVI века

Как известно, конечная цель текстологического исследования – это выявление истории текста изучаемого литературного произведения «в самой тесной связи с мировоззрением, идеологией» его автора, а также «составителей тех или иных редакций... и их переписчиков». Таким образом, различные вопросы литературной истории какого-либо произведения оказываются вовлеченными в круг «общих проблем культуры и "человековедения" в целом» и должны быть решаемы «в самом широком аспекте», с учетом достижений всех смежных историко-гуманитарных наук[1] Иными словами, всякое литературное произведение по необходимости и возможности должно быть подвергнуто герменевтическому осмыслению, причем не только как нечто созданное по определенным законам творчества (аспект поэтики), но и как нечто неразрывно связанное с реальностью породившего его общественного бытия, как нечто являющееся феноменом последнего (культурно-исторический аспект).

Поэтому определение времени возникновения и выяснение содержательных особенностей редакций *А* и *Б* «Сказания о

Тихвинской Одигитрии» обязывает исследователя обратиться к весьма трудной проблеме исторического и культурологического комментирования этих текстов.

В самом деле, в чем состояло существо их связи с эпохой, в контексте которой они были созданы? каким образом данные редакции соотносятся с идейно-политическими тенденциями русской литературы конца XV – начала XVI в.? к какому общественному «направлению»[13] могли быть близки их авторы? читателям каких мировоззренческих убеждений и литературных вкусов они могли угодить своими сочинениями? и как вообще последние воспринимались (или могли быть восприняты) их современниками?

Ответить на поставленные вопросы весьма не просто. Поэтому сразу же оговорюсь: излагаемые ниже соображения должны быть квалифицированы только как более или менее приемлемые предположения, которые подтверждаются лишь косвенными данными. Но в качестве рабочей гипотезы они вполне допустимы и, смею надеяться, не окажутся совсем уж бесполезными для науки о русском Средневековье.

В предыдущей главе было показано, что сюжетно-повествовательная основа «Сказания о Тихвинской Одигитрии» сложилась очень рано. Видимо, в 1499 г. в Пречистенском погосте были записаны местные устные предания, и таким образом возникла редакция *А*.

Чрезвычайно любопытно, на мой вгляд, то обстоятельство, что момент создания памятника приходится как раз на время весьма активной и интенсивной литературно-публицистической работы новгородских книжников, направленной, прежде всего, на преодоление распространившегося в Новгороде и затем в Москве еретического учения «жидовствующих». Так, в борьбе с этим злом архиепископ Новгородский Геннадий и его ближайшие сподвижники – особенно игумен Успенского Волоколамского монастыря, преподобный Иосиф (Санин) – создают в конце столетия целый корпус обличительно-полемических произведений; под руководством новгородского владыки осуществляется полный перевод Библии (кстати, завершенный именно в 1499 г.), переводятся и собираются греческие и латинские трактаты и сочинения, направленные против рели-

гиозного вольномыслия, обсуждается проблема «скончания» седьмой тысячи лет и т. д.[138]

В свете этой антиеретической литературной деятельности сюжет «Сказания» представляется весьма актуальным. Ведь он посвящен прославлению почитаемых в Пречистенском погосте святынь – явленной богородичной иконы «Одигитрии» и креста, сделанного из бревна («клади»), мистически освященного самой Богоматерью. Иначе говоря, создатель данного литературного текста в простой и ясной повествовательной форме, посредством беллетризации *реально бывшего* в историческом прошлом подтверждает как раз те догматико-обрядовые положения христианства и православия – культ Царицы Небесной и Заступницы Пречистой Девы Марии и святых угодников Божиих, почитание икон и креста, – против которых были направлены и критика и поступки не только последователей новгородоко-московской ереси, но и еще ранее стригольников[139] И видимо, совсем не случайно «явление» почитаемых на Тихвинке рукотворных религиозно-обрядовых предметов произошло, согласно местному преданию, в конце XIV в., в годы распространения в Новгороде стригольнической ереси, а литературная обработка этого предания была произведена в конце XV в., в годы борьбы Геннадия с ересью «жидовствующих», как называли тогда новгородских и московских вольнодумцев.

Можно предположить, что помимо теоретико-полемических и обличительно-публицистических сочинений, актуализирующих христианско-богословское наследие, а также инквизиционных мер защитники православия использовали и способы образно-эмоционального воздействия на умы, например – с помощью простой апелляции к конкретному *историческому опыту*, закрепленному в народной памяти и подтверждающему законность и незыблемость ортодоксально-христианского вероисповедания и церковных обрядовых традиций. Составленное в конце XV в. «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в редакции *А* и явилось такого рода литературной апелляцией к авторитету исторического предания. Но поскольку «всякий повествовательный сюжет в русской средневековой литературе рассматривался как исторически бывший, как нечто, чему свидетелем был сам автор или те, от кого он слышал его или у кого читал»[140],

постольку исследуемый памятник представлял в глазах древнерусских читателей документ — наглядное доказательство, что ли, — весьма красноречивое и потому особенно полезное для охранительной борьбы единомышленников святителя Геннадия с мудрствованиями и вольностями русских еретиков.

Но литературная обработка бытовавших в Пречистенском погосте устных преданий о здешней святыне могла быть созвучна не только мероприятиям русской Церкви по защите догматико-обрядовых основ Православия. Включение «Сказания» в конце XV – начале XVI в. в круг древнерусского чтения, вероятно, было весьма своевременным и в обстановке принципиальной борьбы духовенства с великокняжеской властью за право на церковное землевладение.

Содержание нового литературного текста явно отвечало интересам той части русского церковного общества, которая полагала, что Церковь как общественный институт должна обладать имуществом, в частности, землей. Ведь в произведении, по сути, рассказывалось о небесном покровительстве Богоматери, выразившемся в том, что Она как через посредство своего образа, так и лично предуказала и благословила места для совершения таинств и общественной молитвы пред алтарем Господним, места, где надлежало построить посвященные Ей храмы — Рождественский «в Вымоченинах» (кстати, этот погост относился к уделу новгородского владыки[141], так что, может быть, совсем не случайно чудесное шествие иконы началось именно отсюда), Покровский «на Кожели», Успенский «на Тихвине» и там же часовню во имя святителя Николая, Мир Ликийских чудотворца. И впоследствии, согласно «Сказанию», Богоматерь не оставляла без покровительства избранные Ею места, о чем красноречиво свидетельствовали, в частности, многочисленные чудеса исцелений у Ее явленного образа и неоднократное чудесное избавление последнего от огня во время церковных пожаров.

Это ли не служило прямым и неопровержимым с точки зрения средневекового человека доказательством святости и богоугодности построенного на земле Пречистенского погоста храма?

Между прочим, в известной приписке к «Уставу» новгородского князя Святослава Ольговича 1137 г. о церковной десятине в пользу новгородского владыки упоминаются как обязанные платить таковую близкие к Тихвину поселения — «на Кукуеве горе» и на реке «Паши»[142] (по «Сказанию», места, где также являлась чудотворная «Одигитрия»). Но земли эти, и с ними вообще все Обонежье, согласно новейшим научным доказательствам, издревле безраздельно принадлежали юрисдикции новгородского князя, а в XV в. (вероятно, после утраты Новгородом самостоятельности в 1478 г.) — великого московского князя[143] Не могло ли в таком случае данное обстоятельство (то есть противоречие между укоренившимся в сознании тихвинцев чувством подчиненности князю и «навязанной» им необходимостью считаться с епархиальной властью) раздражающе воздействовать на них, побуждать их к попыткам избавиться от социально-психологической раздвоенности? Сам ход развития государственно-политической системы Руси (от удельной раздробленности к единству под управлением московского князя) и распространенность в новгородской области (в широких народных массах) религиозного вольномыслия закономерно открывали перед тихвинцами единственный путь разрешения этой дилеммы за счет официальной Церкви. Так что если предположить, что тихвинцы, испытывая известные неудобства — будучи вынужденными при возникновении этого храма потесниться на обжитом ими пространстве и затем делиться своими доходами с клиром и далеким от них первосвятителем новгородской епархии, — могли на этом основании выражать каким-то образом свой протест и противление, то естественно напрашивается вывод о том, что предание о местной чудотворной святыне и затем «Сказание» о ней в редакции *А* предназначались для идейно-эмоционального воздействия на умы и души прежде всего тихвинских поселенцев.

Необходимо помнить также следующее: вопрос о землевладении особенно остро стоял как раз в Новгородской области. В самом деле, во-первых, здесь издавна — по крайней мере с конца XIV в. — бытовали среди посадского и сельского населения секуляризационные настроения по отношению к епархиальной церковно-монастырской собственности, что выражалось, ви-

димо, в прямых покушениях на последнюю и что весьма беспокоило высшую церковную власть — например, митрополита Московского Киприана, а позднее митрополитов Феодосия и Филиппа I, чьи грамоты к новгородцам были специально посвящены обоснованию неприкосновенности церковных земель[144]. Во-вторых, именно в Новгороде после его присоединения к Московскому государству в 1478 г. великий князь Иван III с неизменной последовательностью проводил аграрную реформу, результаты которой отрицательно сказывались, прежде всего, на благосостоянии местной знати — «лучших» людей. Так, до исхода XV столетия здесь путем предпринятых им репрессий, «выводов» населения и переписи земельных фондов было практически покончено с боярским и купеческим землевладением[145]; а с 1478 по 1499 г. в великокняжескую казну была переведена подавляющая часть новгородских церковно-монастырских имений[146]. Конфискации приняли настолько широкий размах, что возникла прямая опасность их перерастания в полную секуляризацию церковного имущества[147] Кроме того, попытки великого князя провести аграрную реформу, к вящей обеспокоенности последовательных православных верующих, нашли неожиданную и теоретически обоснованную поддержку в учении новгородско-московских еретиков, которые своими нападками на Церковь как бы снимали «грех с души Ивана III»[148]. Да еще идее ликвидации церковных землевладений выразило сочувствие заволжское монашество во главе с авторитетнейшим старцем Нилом Сорским[149].

При таких обстоятельствах вопрос о церковных землях приобретал значение не только социально-политическое, но также идеологическое. Возникла насущная потребность в теоретическом доказательстве святости и неприкосновенности имущественных прав Церкви.

За эту задачу взялась наиболее заинтересованная группа служителей Церкви, возглавляемая святителем Геннадием, архиепископом Новгородским, и подчиненным ему по епархии преподобным Иосифом, игуменом Волоколамского монастыря. Естественно, прямые выступления против Ивана III были невозможны. Поэтому вся сила полемики была направлена против поддерживающих аграрную политику великого князя еретиков,

а также вообще против любых охотников «учинить грубость» святой Церкви. Но таким образом критике подвергались и секуляризационные планы московского великокняжеского двора.

Еще до собора 1503 г., на котором «стяжательские» взгляды духовенства все-таки взяли верх, в стане Геннадия были созданы публицистические сочинения в защиту имущественных прав Церкви, например «**Слово кратко противу тех, иже в вещи священные подвижные съборные церкви вступаются**...» доминиканца Вениамина[150], «Послание монахам Пафнутьевского Боровского монастыря» Иосифа Волоцкого[151] и др.; более того, в новгородском синодике появилась приписка о предании лиц, посягающих на церковные землевладения, анафеме: «**Вси начальствующии и обидящии святыя божия церкве и монастыреве, отнимающе у них данные тем села и винограды, аще не престанут от таковаго начинания, да будут прокляты**»[152]. Однако и после собора 1503 г. проблема секуляризации монастырского землевладения оставалась открытой и, будучи важнейшим предметом церковно-политических споров, еще долго в продолжение XVI столетия привлекала внимание русских публицистов.

Надо думать, защитники церковно-монастырского имущества (как и вообще православной веры) не ограничивались дисциплинарно-правовыми мерами и теоретико-публицистической полемикой. Достижению их целей должно было способствовать и усиление культа различных святых реликвий — икон, крестов, мощей подвижников и т. п. Для прославления последних перерабатывались и актуализировались известные легендарные предания о творимых ими чудесах. Эти свидетельства о конкретных благодеяниях и божественном покровительственном вмешательстве в жизнь людей, далекие от отвлеченного рационализма и схоластики богословских трактатов и близкие к образной системе народных религиозных представлений, значительно эффективнее воздействовали на вероисповедные чувства православных и потому быстро становились достоянием общества. Но в силу христианского мировоззрения уже сам факт чудесного участия высших сил через ту или иную святыню в реальных событиях — особенно подтвержденный *документально* — не только повышал авторитет конкретной святыни, созда-

вая предпосылки для ее общепризнанности, но и накладывал вето неприкосновенности на место, где она хранилась.

В свете сказанного как будто бы проясняется скрытый смысл «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Без сомнения, автор этого литературного текста, фиксируя устные предания о чтимой в Пречистенском погосте чудотворной иконе Богоматери, имел в виду и охранительные задачи. Ведь, возможно, в конце XV в., когда была создана редакция *А*, местное население переживало острую конфликтную ситуацию – во-первых, в связи с распространением здесь еретических настроений, а во-вторых, в связи с земельной реформой Ивана III. Обе выдвинутые жизнью проблемы затрагивали, прежде всего, интересы духовенства, и, видимо, именно ему необходим был охранительный подтекст «Сказания».

Что же касается предположения о связи «Сказания» в редакции *А* с борьбой против религиозного вольнодумства конца XV в., то таковое подтверждается также следующими соображениями. Хорошо известно: в Новгороде благотворную почву для произрастания еретических учений еще со времен стригольничества составляли белое духовенство и поселенцы посада, то есть ремесленый люд и мелкие торговцы[153] Впрочем, в этой же среде вызревали и секуляризационные настроения по отношению к церковно-монастырским землям[154]. Бесспорно, тихвинцы в социальном смысле мало чем отличались от новгородского посадского населения, с коим к тому же наверняка имели экономические связи, поскольку жили на перекрестье торговых путей[155]. Поэтому распространение среди них ереси (а по утверждению святителя Геннадия еретическая «**прелесть... распростреласѧ не токмо в граде, но и по селам**»[156]), как и поддерживаемых московским правительством вожделений относительно принадлежащей Успенской церкви земли, вполне вероятно. Но в таком случае в отношениях тихвинцев с местным клиром, естественно, должна была возникнуть некоторая напряженность, противопоставленность. А это, в свою очередь, обязывало пастырей позаботиться о средствах разрешения конфликта (явного или скрытого) со своей паствой.

Предположение о созвучии редакции *А* идеологии защиты церковного землевладения тем более очевидно, что ведь этот

текст создавался как раз в обстановке, когда в Новгороде (с 1495 по 1505 г.), по распоряжению Ивана III, производилась очередная перепись земель, имевшая целью «подвести итог земельной реформе»[157] Между прочим тогда же, в 1496 г., московским боярином Юрием Сабуровым, описывавшим Обонежскую пятину, была составлена и первая перепись Пречистенского погоста на Тихвинке (правда, не сохранившаяся)[158]. Вряд ли при этом местное духовенство спокойно относилось к решениям Сабурова – представителя старомосковского рода и будущего тестя Василия III. Очевидно, на него стремились как-то повлиять. И возможно, легенде о тихвинской святыне в данной ситуации отводилась весьма важная роль. Надо думать, *пропаганда* оказалась успешной. Во всяком случае, впоследствии — очень скоро — великокняжеская власть отнеслась со вниманием к дарам чудотворений, которыми славилась пречистенская икона Пресвятой Богородицы «Одигитрия» (об этом несколько ниже).

Далее. Религиозно-реформационное движение, охватившее русское общество в конце XV столетия, как известно, четко разделило духовные силы русской Церкви на два лагеря; из рядов белого духовенства, или «попов», нередко выдвигались ересиархи[159], тогда как «чернецы», или монахи, выступали обычно в роли ересеборцев. На этом основании позволительно оценивать взаимоотношения белого и черного духовенства в рамках данного периода общественной жизни средневековой Руси как отношения, основанные на столкновении интересов, то есть можно говорить об определенной противопоставленности (в известных пределах, конечно) означенных общественных сил.

В связи с таким выводом чрезвычайно уместно вспомнить здесь о том, что, по предположению И. П. Мордвинова, при Тихвинском Пречистенском погосте уже в конце XV в. образовалось монашеское поселение — так называемый «несобственный» монастырь. Ссылаясь на какой-то синодик, Мордвинов указывает даже на иеромонахов Иону, Ефрема, Евфимия и Дмитрия, которые служили в Успенском храме еще до основания обители[160] Надо думать, монахи эти жили в Никольской пустыни, которая в конце XV в., очевидно, уже существовала в Пречистенском погосте. Об этом свидетельствует найденная

мною уникальная приписка к одному из списков «Сказания», содержащемся в сборнике XVII в. и передающем текст редакции *Г*: «**В лето 7007-г**(о), **авгуcта в 27 де**(нь), **грех ради наших и небрежением храм великого чюдотворца Николы в пустыне згоре совсем, на осмом часу дни. А великого чюдотворца Николы образ вынесоша игумен з братею, а иного не вынесоша ничто же — ни риз, ни книг, ни казны**» (РГБ, ф. 256, № 459, л. 521)[16] Таким образом, в тихвинском Успенском храме действительно могли служить чернецы, но – наряду с бельцами, как прямо указывает текст «Сказания» в редакции *А* в рассказе о последнем церковном пожаре: икону из огня вынесли «**поп Василей да сын его Степан**». Кстати, здесь замечу: в древнерусской речевой традиции словом «поп» обозначался только священник – «белец», тогда как литургисающий монах назывался «чернецом-попом», или «черным попом», то есть слово «поп» в таком случае всегда сопровождалось пояснявшим приложением или определением[162].

Однако если в Пречистенском погосте в конце XV столетия сосуществовали представители и белого и черного духовенства, то почему бы не предположить, что в их частных отношениях отражались общие тенденции внутрицерковной жизни и что бельцы, например, испытывали некоторые неудобства под бдительными контролирующими взорами чернецов?

Такое предположение вовсе небезосновательно, поскольку, как мы знаем из писаний ересеборцев, религиозные вольнодумцы – «попы» и миряне – исповедовали свое учение тайно, скрываясь под личиной православия: «**да егда будут** (еретики. – *В. К.*) **где православных**, – писал архиепископ новгородский Геннадий, – **и они таковых же себе являют... И кто будет верою огражден и в православии христианства крепок, и они того таятся...**»[163] Данное обстоятельство побудило Геннадия, помимо организации общей идейно-теоретической борьбы с обнаруженной ересью, учинить во вверенной ему в пастырское попечение епархии тщательный розыск. Заручившись санкцией великого князя, он в 1491 г. «**еретиков изыска и обличи в великом Новгороде... одних велел жечи на Духовском поле, иных торговые казни предали, а иных в заточение посла, а иные в Литву збежели, а иные в Немцы**»[164] (ср. челобитье еретиков Ивану III во время

собора 1490 г. о том, что Геннадий их «**имал и ковал и мучил... да грабил животы**»[165] Особенно это касалось лиц духовных, среди которых наиболее подозрительными, естественно, представлялись белые священники. В таких условиях последним ничего не оставалось, как только защищаться – хотя бы путем нахождения каких бы то ни было оснований для отведения от себя возможных подозрений: необходимо было заранее и желательно с наибольшей убедительностью продемонстрировать неколебимую верность Православию, дабы избежать сурового испытания в вере, которое – еще неизвестно – удастся ли выдержать (ведь далеко не всякий сельский иерей мог похвастаться в то время достаточной богословской образованностью). И конечно же, безотказно действующим стимулом для упреждающе-предохранительных усилий должна была служить жесточайшая расправа Геннадия над новгородскими еретиками после собора 1490 г.[166]

Приведенные соображения позволяют несколько по-иному расценивать подробность редакции *А* о попе Василии и его сыне Степане. В их свете она выглядит теперь совсем не как простая дань автора текста требованиям фактографичности и документализма. Теперь эта подробность представляется не иначе как прямое основание для презумпции невиновности.

В самом деле, главные прегрешения, в коих обвиняли еретиков, состояли в том, что они позволяли себе хулить Иисуса Христа, Богоматерь и святые иконы, оскверняя их и иконоборствуя. По суждению церковного собора 1490 г., последователи ереси, например, «**ругалися образу Христову и Пречистые образу, написанным на иконах... ругались кресту Христову... на многиа святыя иконы хулные речи глаголали... святые иконы щепляли и огнем сжигали... святыми иконами и кресты о землю били и грязь на них метали... святые иконы в лоханю метали, да иного ругания есте много чинили над святыми образы написанны на иконах**»[167]

Но, как следует из текста редакции *А* «Сказания о Тихвинской Одигитрии», пречистенский поп Василий и сын его Степан к подобным вольнодумству и святопреступлениям причастны не были. Напротив, во время церковного пожара они спасли от огня храмовую святыню – икону Богоматери с Младенцем Иисусом Христом, продемонстрировав этим и свою верность

христианским догматам, и свое благочестие, и свой пиетет к святой реликвии. «Сказание» служило тому документальным подтверждением. А такой документ, конечно же, был серьезнейшим оправдательным аргументом в их пользу, являлся достаточно авторитетным доказательствам их правоверия.

Итак, если приведенные соображения действительно резонны, то необходимо признать резонной и мысль, что введение в текст редакции *А* подробности о попе Василии и его сыне Степане есть попытка упреждающего их оправдания в глазах пречистенского населения, в частности, местных монахов, среди которых вполне могли быть активные соратники новгородского архиепископа Геннадия.

Такой вывод, в свою очередь, дает основания для постановки вопроса об авторе «Сказания о Тихвинской Одигитрии» в редакции *А*. Действительно, столь полная конкретизация рассказа означенного текста о последнем церковном пожаре была выгодна, прежде всего, самим поименованным персонажам — попу Василию и его сыну Степану. Не является ли в таком случае этот рассказ самосвидетельством, самооправданием, самозащитой? И не следует ли «подозревать» в авторстве либо Василия, либо Степана, либо кого-то, кто был им очень близок и весьма заботился об их безопасности? На наш взгляд, данная мысль не лишена оснований. И может быть, в будущем, при еще более тщательном поиске, удастся аргументировать ее убедительнее.

А пока можно лишь с некоторой уверенностью заключить, что автор редакции *А*, предпринимая литературную обработку тихвинского предания о чудотворной иконе Богоматери с целью его фиксации, во-первых, идейно опирался на интересы защитников чистоты Православия и попутно ограждал себя от подозрений в еретичестве; а во-вторых, вольно или невольно способствовал утверждению теории вотчинных прав Церкви и заодно, возможно, заботился о сохранении принадлежащей Тихвинскому Успенскому храму земли. В целом направленность его творческих усилий находилась в полном соответствии с литературно-публицистической и общественно-политической деятельностью книжников геннадиевского круга. Поэтому не удивительно, что старейшие из сохранившихся списков редакции *А* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» принадлежали

видным насельникам Иосифо-Волоколамского монастыря. Книгой со списком ИВ-535 владел Иона Голова Пушечников (представитель рода вотчинников, имевших в XVI в. владения в уездах Тульском, Ржевском, Кашинском, Рузском, Волоцком и Калужском[168], один из авторитетнейших волоколамских стерцев, «**воспитатель и приставник сыном державного владыки Волоцкого**»[169], пользовавшийся особым доверием Иосифа Санина, рекомендованный в 1507 г. в духовном завещании последнего в числе 10 старцев Василию III как возможный восприемник игуменства и ездивший в том же году вместе с Кассианом Босым к великому князю с челобитьем о принятии Волоколамской обители под его защиту[170]). Сборником же со списком ИВ-414 обладал старец Галактион (с 1552 по 1558 г. игумен Волоколамского монастыря, с 1558 по 1565 г. – архимандрит Новоспасского монастыря в Москве, с 1565 г. – епископ Сарский[171]). Без сомнения, текст редакции *А* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» воспринимался в Волоколамском монастыре как произведение, вполне соответствующее вкусам местных книжников.

Вторая литературная версия «Сказания» – редакция *Б*, очевидно, также была востребована, прежде всего, иосифлянами. Такой вывод возникает в результате выяснения целого ряда источниковедческих и культурно-исторических вопросов. На связь данного текста с иосифлянской идеологией указывают и распространенность его списков в определенной среде, и его субстанциональные, идейно-стилистические особенности, и, наконец, известное внимание к тихвинской святыне великого князя Василия III.

В самом деле, наиболее ранние списки редакции *Б* свидетельствуют о том, что и в данной литературной обработке предание о тихвинской святыне бытовало в кругу читателей-иосифлян. Так, список ИВ-659 был, вероятно, создан в Москве, в скриптории митрополита Даниила, бывшего настоятеля Волоколамской обители, и прошел через руки известного книжника, монаха-иосифлянина Фомы Шмоилова, а сборник, его содержащий, был скомпонован из нескольких частей по распоряжению игумена упомянутого монастыря Нифонта Кормилицына. Составитель этой книги, как отмечено выше, был связан с летописными ра-

ботами митрополита Даниила, равно и с деятельностью другого авторитетнейшего иосифлянина, архиепископа Новгородского Макария.

Список ИВ-577 читается в сборнике, принадлежавшем волоколамскому иноку Ануфрию Исакову, ученику именитого постриженика и долговременного обитателя Иосифова монастыря Дионисия Звенигородского (в миру Данилы Васильевича Лупы, представителя древнего рода звенигородских князей, издавна — с начала XV в. — находившихся на службе у великого князя Московского[172]). Старец Дионисий († 1538 г.) играл заметную роль в общественно-церковной жизни России первой половины XVI в. Возможно, был участником собора 1503 г. Во всяком случае, на основе его и Нила Полева рассказов об этом соборе было составлено в 30-х или 40-х гг. XVI в. знаменитое «Письмо о нелюбках» иноков Кириллова и Иосифова монастырей. В полемике иосифлян и нестяжателей Дионисий занимал двойственную позицию[173].

Наконец, список Син-562 был написан одним из грамотников, работавших над Сводной «Кормчей» митрополита Даниила, — так называемым «Анонимом».

Связь текста «Сказания о Тихвинской Одигитрии» в редакции *Б* с деятельностью волоколамских книжников, а также с работой скриптория митрополита Даниила позволяет думать о его московском происхождении. Между прочим позднее, в XVII столетии, именно редакция *Б* была использована московскими печатниками в качестве основы для проложного издания — первой печатной публикации «Сказания о Тихвинской Одигитрии»[174]. Вероятно, она были извлечена ими из архивов Московского Печатного двора.

В пользу если не московского происхождения редакции *Б*, то, по крайней мере, промосковской ориентации ее составителя говорит и структура данного текста — официозный стиль, композиционное построение по типу летописной статьи, отсутствие (сравнительно с редакцией *А*) подробностей местного новгородского предания. Во всяком случае, очевидна *нацеленность* ее автора на идейно-эстетические каноны, принятые в московских официальных литературных кругах. Может быть, он предназначал свой текст для великокняжеской или митропо-

личьей летописи. Однако по каким-то причинам в создававшийся в Москве в первой половине XVI в. обобщающий летописный свод – в частности, в Воскресенскую и Никоновскую летописи – был включен другой, более краткий вариант рассказа о явлении Тихвинской иконы, причем составленный на основе и редакции *Б* и редакции *А*.

Б. М. Клосс убедительно показал, что деятельность книгописной мастерской митрополита Даниила, при непосредственном участии которого создавался Никоновский летописный свод (отражавший, кстати, как и Воскресенская летопись, официальную идеологию централизованного Русского государства), проходила под знаком иосифлянства. Да и вообще многие материалы поставлялись московским писцам из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря[175].

В свете сказанного представляется не столь уж невероятной мысль о причастности иосифлян к созданию текста редакции *Б*. Не случайно же последний – в частности, по старшему списку ИВ-659 – не вызвал сомнений у его переписчика Фомы Шмоилова и был оставлен им без изменений и помет, в то время как другие статьи «московской» тетради сборника Волок. 659, по наблюдению Б. М. Клосса, носят следы произведенной этим волоколамским книжником правки[176]. Во всяком случае, исходя из отмеченных обстоятельств археографической истории редакции *Б*, позволительно думать, что она – так же как и редакция *А* – полностью соответствовала самой сути литературно-идеологической деятельности волоколамских книжников.

И вот какое еще соображение подкрепляет данную мысль. Идейно-содержательные свойства редакции *Б* удивительно согласуются не только с основной проблематикой русской публицистики и идеологической борьбы начала XVI в. (вопросы о ереси и о вотчинных правах Церкви), но и с теми переменами в идейной позиции Иосифа Санина, которые наметились в его творчестве примерно с 10-х гг., то есть тогда же, когда был создан и текст означенной редакции «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Речь идет о трактовке волоцким игуменом проблемы взаимоотношений между «священством» и «царством».

В самом деле, борьба защитников Православия с антицерковным учением еретиков и с секуляризационными планами

московского правительства закономерно сводились и к чрезвычайно важному политическому вопросу о том, какая власть выше – духовная или светская. Исторически решение этого вопроса менялось. Так, в конце XV и самом начале XVI в. – в условиях, когда великий князь московский Иван III, опираясь на учение вольнодумцев, осуществлял политику отторжения церковно-монастырских земельных владений в пользу государственной казны и когда борьба с ересью велась без его явной поддержки, – писатели геннадиевского литературного кружка в ряде произведений развивали идеологию сильной воинствующей Церкви, обосновывали мысль о превосходстве духовной власти над светской, о необходимости подчинения княжеской власти Церкви («Слово кратко...» Вениамина, VII слово «Просветителя» Иосифа Санина и др.)[177] Но с переходом волоколамского монастыря в 1507 г. под патронат нового московского государя, великого князя Василия III, в частности, преподобный Иосиф пересматривает свои прежние взгляды по вопросу о сущности и границах царской власти. Теперь он в своих сочинениях, развивая теорию теократического происхождения самодержавия, разрабатывает идею о том, что «царство» выше «священства» и что государь, наделенный властью от Бога и являющийся его верховным представителем на земле, призван к защите духовного воинства, к неустанному «попечению» о «всем православном христианстве» («Послания» к великому князю, XVI слово «Просветителя»)[17] Как известно, эти положения еще более откровенно были сформулированы в писаниях другого представителя иосифлянской идеологии, старца Филофея, который обращался к Василию III прямо как к «**православному христианскому царю и всех владыке, броздодержателю святых божиих престол**»[179], то есть церквей.

Таким образом, ко времени появления «Сказания о Тихвинской Одигитрии» в редакции *Б* иосифляне как раз признали полноту власти великого князя Московского в области духовной, наделив его приоритетными правами в делах церковного и монастырского устроения.

Данное обстоятельство позволяет с более глубоким пониманием рассматривать рассказ редакции *Б* о закладке в Тихвине в 1507 г. каменного храма и об основании там, на месте

Никольской часовни, монастыря. Думается, его автор, констатируя, что инициатива в этих богоугодных начинаниях принадлежала не новгородскому архиепископу Серапиону, а московскому великому князю Василию Ивановичу, следовал именно новой политической линии иосифлян. Иными словами, созданный им литературный текст, будучи иосифлянским по существу, функционально способствовал усилиям русской публицистики обосновать роль московского государя как законного попечителя о Церкви Христовой.

Итак, анализ содержания первоначальных редакций «Сказания» и культурно-исторических обстоятельств, на фоне которых они были включены в конце XV – первых десятилетиях XVI в. в литературный обиход, дает основания связывать если не появление, то распространение этих текстов с литературной работой писателей и переписчиков геннадиевско-иосифлянского направления, в частности, волоколамских книжников.

Как известно, последних отличали, с одной стороны, интерес к вновь появляющимся, современным им сочинениям, а с другой – «традиционность в переписывании тех произведений, которые уже раньше вошли в их среду»[180]. Кроме того, иосифлянство как церковно-политическое направление вообще оказывало влияние «на разные области культуры, в том числе оно содействовало созданию и популяризации литературных произведений, по своей направленности близких мировоззрению последователей Иосифа Волоцкого», продолжавших «традиции кружка архиепископа Геннадия в области литературно-идеологической деятельности»[181].

Несомненно, этой привилегии удостоилось и «Сказание о Тихвинской Одигитрии». Ведь его редакции *А* и *Б*, созданные как будто бы с целью фиксации местного устного предания, способствовали, прежде всего, делу пропаганды богородичной иконы в интересах Церкви и являлись литературно-художественной формой ответа на важнейшие общественно-политические вопросы эпохи – о религиозном вольнодумстве, о церковно-монастырском землевладении и о взаимоотношениях «священства» и «царства».

Нельзя оставить без внимания и некоторые данные, позволяющие считать, что тихвинская святыня, благодаря литера-

турной обработке народной легенды, уже в начале XVI в. приобрела довольно широкую известность, и, может быть, тогда же началось ее почитание при московском великокняжеском дворе. Во всяком случае, Василий III, став в 1505 г. великим князем и женатым человеком (брак был заключен с Соломонией Сабуровой), не остался безучастным к ее культу и через два года отдал распоряжение о возведении в Пречистенском погосте на Тихвинке каменного храма, а в 1526 г., сразу после своего второго – незаконного с точки зрения церковных канонов – бракосочетания (с Еленой Глинской), лично приезжал к «пречистой Богородици на Тихвину помолитися»[182] – очевидно, о рождении престолонаследника. Кстати, особое отношение к этой иконе Василия III (как, впрочем, и его сына Ивана IV) было замечено и оценено позднейшими древнерусскими книжниками. Так, в «Сказании» об осаде Тихвинского монастыря шведами в 1613 г. читаем: «**И сего ради** («**милостей**» Богоматери. – *В. К.*) **христолюбивый царь** (Михаил Федорович. – *В. К.*) **к чюдотворной иконе ея, иже на Тихвине, велию веру и любовь стяжа, якоже и боголюбивии прародителие его, великий князь Василий Ивановичь и сын его, благочестивый, царь и великий князь Иоанн Васильевичь, от слышания многих чюдес, бывающих от нея, теплу веру к той и непоколебиму имеяху: великий убо князь Василий Ивановичь, от великаго усердия, на поставление чюдотворныя иконы Богоматере устрои церковь каменну велику и чюдну, иже и доныне, божиею благодатию стоит, посем же и самовидец многоцелебней сей иконе и своему благоустроению бываше...**»[183] «**Особную ревность**» и «**усердную любовь**» Василия III к Богородице и ее Тихвинскому образу отмечал и святитель Димитрий, митрополит Ростовский[184]. Отношение великокняжеской фамилии к тихвинской святыне подтверждается также и уникальной припиской к упоминавшемуся уже списку «Сказания» редакции *Г* из сборника XVII в.: «**Да присылал княз**(ь) **великий Василей Ивановичь всеа Русии ко Пречистой на Тихвину иконников своих снимати чюдотворнаго образа Пречистые. И иконники учали снимати образ Пречистые — класти ярь** (з) **зелием на бумагу и бумагу прикладывати ко образу Пречистые. И Пречистыя образа своего не дала сняти. Да присылал князь великий Иван Васильерич всеа Русии иконников своих снимати образ.**

И они снимали, на нее смотря, по подобию, и она ся и дала сняти. И списали» (РГБ, ф. 256, № 459, л. 521–521 об.). К сожалению, содержащиеся здесь сведения не соотнесены с конкретными датами, но тем не менее их необходимо учитывать.

Мне представляется вполне допустимой мысль о том, что Василий III познакомился с преданием об этой иконе еще в конце XV в. Действительно, как отмечалось выше, в 1496 г. будущий тесть Василия Юрий Сабуров занимался переписью новгородских земель в Обонежокой пятине и, в частности, описывал Пречистенский погост на реке Тихвинке. Тогда он и мог получить сведения о почитаемой Тихвинской иконе и затем доставить их в Москву, хотя бы в виде устного рассказа, и вряд ли княжич Василий отнесся к ним равнодушно.

Во-первых, он был последовательным противником еретиков и лично заинтересованным в искоренении ереси (поскольку возглавлял оппозицию распространителям этого зла при дворе своего отца Ивана Васильевича, сплотившимся вокруг Елены Волошанки и соперника по престолонаследованию княжича Дмитрия Ивановича) и поэтому неизменно поддерживал защитников Православия в их церковно-политической борьбе с реформацией[185]. А ведь «Сказание о Тихвинской Одигитрии», по существу, способствовало успеху этой борьбы.

Во-вторых, в марте 1499 г. Василий после непродолжительной опалы был пожалован городами Новгородом и Псковом и провозглашен великим князем Новгородским и Псковским (правда, псковского княжения он все-таки не получил). Событие это, как полагает А. А. Зимин, было встречено с радостью в окружении новгородского архиепископа Геннадия[186]. Получение Василием Новгорода и его последовавшая затем в 1502 г. победа над соперником-племянником[187] также могли повлиять на пробуждение у него интереса к тихвинской святыне — тем паче, что к этому времени, видимо, существовал уже архетип «Сказания» о ней.

В-третьих, у Василия Ивановича, наследника великокняжеского престола, имелись и более общие идейно-политические причины для особого отношения к этой святыне. Дело в том, что она представляла собой образ Пресвятой Богоматери, по иконографии принадлежащий к типу «Одигитрии». Бого-

матерь же, как известно, еще со времен Ивана Даниловича Калиты († 1340 г.) считалась покровительницей Москвы[188], а собственно образ Одигитрии по византийской традиции, палладиум государственной власти[189] – как раз к XV в. стал наиболее чтимой на Руси богородичной иконой и превратился в «эмблему» «царственного» величия Московского княжества, воспринявшего высокое назначение павших христианских империй – Рима и Византии[190] И именно в последней трети XV столетия, после присоединения Новгорода и окончательного свержения ордынского ига, в Москве чрезвычайно усилился культ Богоматери: с ним связывались исторические традиции борьбы Руси за независимость и объединение в централизованное государство; это, в частности, повлияло на мемориальное великокняжеское и монастырское строительство, а также на храмовую символику[191]. Уместно здесь напомнить также, что с 1398 по 1456 г. в Благовещенском соборе Московского Кремля хранилась знаменитая «чудотворная» икона Богоматери Одигитрии «Смоленская». Будучи написанной, по преданию, святым апостолом и евангелистом Лукой, она окружена была исключительным вниманием великого князя и митрополита и после ее возвращения в Смоленск заменена точной копией. В 1524 г. другая копия этого образа – «мера в меру» – была установлена в Новодевичьем монастыре, основанном в память воссоединения Смоленска с Россией. Народные предания о смоленской святыне как раз на рубеже XV–XVI вв. подверглись литературной обработке[192], причем возникшая тогда «Повесть о Меркурии Смоленском», впоследствии включенная в «Великие Минеи четии» митрополита Макария[193], идейно отражала именно политические интересы Москвы[194]. Не лишне также добавить, что большую любовь к иконографическому сюжету Богородицы Одигитрии испытывал выдающийся русский живописец 2-й половины XV – начала XVI в. Дионисий. Его письму, например, принадлежит замечательный список иконы Одигитрии «Смоленской» 1482 г.[195]

Необходимо учитывать и бытующее в науке мнение о изначальной связи почитания тихвинской Одигитрии «с московскими церковными и политическими веяниями», которая проявилась в том, что уже в год прославления этой «чудотвор-

ной» иконы — 1383-й — с нее якобы была сделана копия для второго сына Дмитрия Донского Юрия[196], впоследствии князя Звенигородского и Галицкого, а в 1433 и 1434 г. дважды занимавшего даже великокняжеский стол[197] Данная мысль восходит к предположению Д. В. Айналова, который содержание текста, обнаруженного им в рукописи № 4523 из симферопольской семинарской библиотеки (нынешнее местопребывание манускрипта неизвестно), соотнес с иконой Тихвинской Богоматери[198]. Вот как этот текст читается в переводе В. И. Антоновой: «В лето от сотворения мира 6891, в княжение благоверного великого князя Дмитрия Ивановича и всесвятейшего патриарха Московского и всея Руси Пимена была, согласно обещанию, данному великим князем Юрием Дмитриевичем, написана эта икона, и написал ее я, многогрешный иеромонах Игнатий Грек из монастыря Михаила Архангела. Во время великого поста писал я эту икону и в Вербное воскресение передал ее великому князю»[199] Приведенной надписью, полагает исследовательница, первоначально была снабжена написанная Игнатием Греком Тихвинская икона[200]. Так же думал и В. Н. Лаварев[201]. А. Яаскинен, однако, развивает эту точку зрения, склоняясь к тому, что созданный Игнатием Греком образ был не копией, а оригиналом[202]. Как бы то ни было, сама связь почитаемой в Новгородской области иконы с московским великокняжеским двором — конкретно с одним из сыновей Димитрия Донского — могла сохраниться в памяти последующих поколений и, в частности, определить на рубеже XV–XVI вв. интерес к этой святыне со стороны княжича и затем великого князя Василия Ивановича.

Сказанное косвенно подкрепляют сведения из истории подмосковного города Дмитрова. Так, в начале XVI в. здесь, на посаде, оказывается, уже существовала церковь, освященная в честь чудотворной Тихвинской иконы с соименным храмовым образом Богоматери конца XV или начала XVI в. По предположению Г. В. Попова, и та и другой были созданы по заказу обосновавшихся здесь новгородских переселенцев[203] но не по княжескому заказу[204]. Однако, на мой взгляд, вопрос о том, кто на самом деле являлся инициатором строительства церкви и создания списка с Тихвинской иконы, конечно, остается от-

крытым: ведь никаких документальных свидетельств пока не найдено. Тем не менее стоит, думается, учесть вот что.

Во-первых, в Дмитрове, — может быть, еще с тех пор, как им владел некоторое время после 1428 г. упоминавшийся уже князь Юрий Дмитриевич[205], связанный с образом Тихвинской «Одигитрии», — реально могли сохраняться какие-либо местные дмитровские предания об этой иконе. Во-вторых, с 1503 г. Дмитров стал удельным городом князя Юрия Ивановича[206]. Но последний в таком случае обладал двумя источниками информации о святыне из тихвинского Пречистенского погоста — дмитровским и тем же, что и его родной брат Василий Иванович, наследник великокняжеского стола. В-третьих, Юрий Иванович, как и Василий, в вопросах веры был последовательным ортодоксом и потому вполне мог деятельно способствовать утверждению культа Тихвинской иконы. В-четвертых, он сразу же по вокняжении в Дмитрове развернул там широкое каменное строительство — в частности, организовал перестройку городского Успенского собора и возведение соборного храма в Николо-Песношском монастыре[207] — между прочим, одноименных тихвинским соборной и монастырской, на месте бывшей часовни, церквей. И наконец, Юрий Иванович был теснейшим образом связан с Иосифовым Волоколамским монастырем[208], постриженики которого, как показано выше, с вниманием отнеслись к первоначальным редакциям «Сказания о Тихвинской Одигитрии», способствуя его распространению (если не к формированию). Кроме того, означенная обитель — и это факт — вообще всемерно способствовала усилению почитания Богородицы-Одигитрии. Традиция эта шла, очевидно, еще от близкого к великим князьям Пафнутьева Боровского монастыря, а ее авторитетнейшим проводником был сам Иосиф Санин. Так, в 1495 г. он устроил у себя на Волоке Ламском, в звоннице, каменную Одигитриевскую церковь[209] В ее ризнице хранилася образ Одигитрии, которым Пафнутий, по преданию, благословил своего духовного сына Иосифа[210].

Таким образом, данные по истории Дмитрова XV — начала XVI в., на мой взгляд, если и не позволяют думать о непосредственной причастности Юрия Ивановича Дмитровского к пропаганде культа Тихвинской иконы Богоматери, то, по крайней

мере, могут свидетельствовать о немалой вероятности его раннего знакомства с преданием об этой святыне. Во всяком случае, последнее, несомненно, в начале XVI в. было уже известно в пожалованном ему уделе, иными словами, было уже достаточно широко распространено и не ограничивалось пределами новгородской епархии, локализовавшись совсем недалеко от Москвы.

Предположения о причастности иосифлян к распространению почитания одигитриевских икон, об их участии в пропаганде «чудотворной» Тихвинской иконы и о раннем проникновении культа последней в московские пределы (может быть, благодаря поддержке со стороны великокняжеской фамилии) – косвенно подтверждаются и некоторыми материалами из истории Переяславля Залесского, точнее, из истории местного Троицкого, или Всехсвятского монастыря.

Дело в том, что основателем этой обители был иосифлянин – постриженик Пафнутьева Боровского монастыря и ученик Левкия Волоколамского, сопостника Иосифа Санина, – преподобный Даниил (1460–1540 гг.). Основанное им в 1508 г., по милостивому разрешению Василия III, пристанище для ищущих спасения иноков[211] стало затем и для великого князя одним из любимейших мест отдыха от государственных дел. Здесь, начиная с 1510 г., он бывал неоднократно[212].

В контексте интересов настоящего исследования весьма любопытным представляется то, что в Даниловском монастыре хранились два чтимых образа «Тихвинской Одигитрии» – один находился в трапезе Похвальской церкви, первое строение которой было возведено в 1508 г.; другой, «особочтимый», – за левым клиросом в Даниловском приделе Троицкого храма, сооруженного в 1530 г. великим князем Василием Ивановичем[213]. По преданию, последний был принесен Даниилом из Пафнутьева Боровского монастыря[214]. И действительно, как бы в подтверждение этого, на правом поле иконы имелось изображение Пафнутия. Данное предание, видимо, устного происхождения. Во всяком случае, древних документальных свидетельств в его пользу нет. Тем не менее на основании некоторых обстоятельств биографии Даниила можно все-таки представить, почему в созданной им обители почиталась именно Тихвинская «чудотворная» икона.

«Житие» переяславского подвижника, написанное между 1553 и 1562 гг. протопопом московского Благовещенского собора Андреем, впоследствии митрополитом Афанасием[215], ничего не сообщает о том, что Даниил по возвращении в родной город из Пафнутьего Боровского монастыря принес оттуда какие-либо иконы[216] Нет никаких сведений относительно икон и в житийном рассказе о его поездке около 1508 г. в Москву, где он получил грамоту великого князя Василия III и благословение митрополита Симона на возведение в Переяславле церкви Всех святых и устроение при ней монастыря[217] Иконы упоминаются только — и то лишь в самой общей форме — в рассказе об освящении в 1508 г. Всехсвятской и Похвальской церквей: Даниил украсил их «**святыми иконами чюдных мастеров писма, тако ж и на вратех монастырских иконы постави чюдны...**»[218]. И все же необходимо учесть вот что.

Первое. Переяславскому подвижнику в деле основания обители помогли Иван и Василий Челяднины[219], сыновья Андрея Федоровича Челяднина. Но ведь эта старомосковская боярская семья как раз в рассматриваемый период русской истории была тесно связана и с Новгородом, и с великим князем, и с Иосифо-Волоколамским монастырем. Действительно, во Второй Новгородской летописи под 1499 г. Андрей Федорович и Иван Андреевич упомянуты как наместники Новгорода[220]. Андрей Федорович при Иване III занимал высший государственный чин конюшего[221], а его сыновья Иван и Василий Челяднины служили при дворе Василия III в чинах, соответственно, конюшего и дворецкого[222]. Кроме того, Василий Андреевич был личным другом Иосифа Санина, ходатайствовал за него перед Василием III во время конфликта волоцкого игумена с новгородским архиепископом Серапионом[223] Так что вполне вероятна осведомленность членов семьи Челядниных относительно Тихвинской святыни.

Второе. Сам Даниил находился в весьма близких отношениях с Василием III, крестил обоих его сыновей — Ивана и Юрия, причем — вместе с другим переяславцем, также постриженником Пафнутьева Боровского монастыря, и к тому же довереннейшим сомолитвенником преподобного Иосифа Волоцкого — Кассианом Босым. Кстати, последний был связан с Юрием

Ивановичем Дмитровским, а учеником его был известный уже нам Иона Голова Пушечников[224], обладатель одного из списков «Сказания о Тихвинской Одигитрии».

Наконец, третье. В «Житии» преподобного Даниила содержится рассказ, свидетельствующий о прямой связи основания в 1508 г. Переяславской обители с Новгородом. Так, когда Даниил покупал бревна для строительства Всехсвятской церкви, «**приде к немꙋ кꙋпец некто, именем Феодор, сединами совершен, родом новгородец, иже бысть переведен царским повелением со прочими многими людми из великого Новагорода в Переаславль**». Этот Федор и посоветовал старцу устроить при церкви монастырь, а затем, приняв постриг, стал одним из первых его насельников[225].

Как видно, в Даниловой обители уже при самом ее основании скрещивались как бы несколько путей, по которым могла сюда проникнуть легенда о тихвинском чудотворном образе Богоматери, а вместе с тем и его копия. Так что предание о приносе в Переяславль Даниилом иконы названного типа не столь уж безосновательно. Список Тихвинской «Одигитрии», действительно, мог оказаться в стенах новосозданного монастыря, поскольку тому имелись реальные объективные причины: довольно широкая распространенность почитания этой святыни к началу XVI в., а также заинтересованность в усилении последнего со стороны геннадиевско-иосифлянской общественной группировки и лично Василия III. И надо сказать, данному выводу не противоречит молчание об иконе жизнеописателя Даниила. Ему не было нужды подчеркивать связь с ней своего героя либо потому, что появление и нахождение и Даниловом монастыре копии тихвинской «чудотворной» воспринималось как обычный, заурядный факт; либо потому, что к моменту создания «Жития» преподобного монастырская «Тихвинская» еще не была «особочтимой»; либо, наконец, потому, что Андрей-Афанасий вовсе не связывал появление в обители этого образа с биографией прославляемого им подвижника (он ведь мог быть принесен сюда и другими лицами) и лишь более поздняя церковная традиция связала имеющуюся в Даниловом монастыре икону Тихвинской Богоматери с его основателем.

Как бы то ни было, важна, в конце концов, сама действительность почитания в этой обители новгородской святыни и то, что последняя, по всей вероятности, была известна в Переяславле уже в начале XVI столетия. Данное обстоятельство также подтверждает, хотя и косвенно, правомерность сделанных выше выводов о раннем распространении культа «Тихвинской Одигитрии» вне новгородской епархии и о его связи о церковно-политическими интересами иосифлян и великого князя Василия III.

Иначе говоря, чуть ли не сразу после литературной обработки местного устного предания об иконе на Руси – в соответствии с идеологическими установками крепнущего централизованного государства – возникла тенденция к утверждению ее общерусского культа. И нет сомнения, этому способствовало не только само «Сказание» о святыне, но и все те, кому пришлось по вкусу его содержание. Такой вывод неизбежно возникает в результате герменевтического соотнесения последнего с культурно-исторической картиной жизни русского общества конца XV – начала XVI в., когда были созданы первые тексты памятника – редакции *А* и *Б*, а также – с историей рукописного распространения самих этих текстов.

Глава III.
Книжное бытование памятника до начала XVII столетия

Проблема дальнейшего литературного развития текста исследуемого памятника также представляет значительный интерес. Ибо в течение XVI столетия, судя по наличию списков «Сказания», сюжет последнего становится одним из самых популярных среди древнерусских книжников, соответственно, вслед за его первоначальными редакциями (*А* и *Б*) и летописной версией (*Л*) предание о тихвинской святыне перерабатывалось неоднократно, так что возникли, по крайней мере, еще 6 редакций «Сказания»: *В, Г, Д, Е, Ж* и *З*.

§ 1. Редакция В

Редакция В представлена двумя списками:

1) В сборнике РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 578, в 8-ю долю, 2-я половина XVI в.[226], л. 141–148 об., полуустав (далее список Унд-578). Далее в рукописи следует текст «Сказания о Лоретской Богоматери» (л. 148 об. – 156 об.), так что здесь нарушается традиция, характерная для списков редакции Б.

Заглавие: «**Явление иконы пресвятыя владычица нашея Богородица и приснодевица Мария честнаго Ея Одигитриа, еже есть на Тихвени**».

2) в сборнике РГАДА, ф. 181 (МГАМИД), № 365/815, в лист, 2-я половина XVI в.[227], л. 183–185, полуустав. По мнению Р. П. Дмитриевой, эта рукопись в XVI в. находилась в библиотеке Троице-Сергиевой лавры[228]. Заглавия к тексту «Сказания» нет.

Начало редакции В (по списку Унд-578): «**В лето 6891, въ дни благочестиваго великаго князя Дмитриа Иоановича и святейшаго митрополита Пимина, при архиепископе Алексеи великого Новаграда, явися икона Пречистыя образ Одигитрия, сиреч наставница, у Нея ж на руци Спас въ образы Господь и Бог нашь Исус Христос, — бог весть, отколе приде. И первие явися на Ояти реце, въ области великаго Новаграда, въ Бонежской пятины, в Вымоченицах**...»

Конец: «...**А на Москву князь великый приехал генваря 6**».

Редакция В очень близка к редакции Б и, видимо, была создана на ее основе. Автор нового текста сохранил хронологическую версию, композиционное построение и содержательные особенности своего источника. Но по степени стилистической разработанности некоторых фрагментов и составу фактических сведений редакция В шире и в отличие от редакции Б состоит из шести частей. Ее первые три части (повествование о чудесном шествии иконы по воздуху, ее явлении в Тихвинском погосте и построении здесь деревянной церкви; рассказ о первых двух церковных пожарах и чудесном избавлении «явленной» иконы от огня; рассказ о поставлении третьего храма, видении Юрыша, основании Никольской часовни и третьем, последнем пожаре) соответствуют трем начальным частям редакции Б. Имеющиеся разночтения лишь

усиливают идейно-эмоциональное звучание исходного текста. Четвертая часть редакции В представляет собой нововведение: это — рассуждение в виде ссылки на свидетельство «неких» новгородских гостей, в котором раскрывается предыстория Тихвинской святыни, ее связь с иконой Одигитрии, исчезнувшей из Константинополя. Данная часть помещена в тексте за рассказом о закладке на месте видения Юрыша Никольской часовни и затем случившемся здесь через три года (подробность, читающаяся только в редакции В) пожаре. Приведу этот фрагмент полностью:

«**Нецыи ж мнози глаголют, яко быти чюдотворной иконе Пречистыя Одигитрия, иже прежде бе в царствующем гради Костянтинове, дивная чюдеса творящи, егда благочестие сияше. По сих же обретеся всяко нестроение в царех ж и патриарсех, и в самех грицех: гордость, и братоненавидиние, и неправда грех ради наших; тогда и чюдотворная икона Пречистыя Одигитрия от царствующаго града отиде, неведома. Сие же достоверниии поведаху — благоговениии мужие, древний гости Великаго Новаграда, яко быти сущий той чюдотворной иконе от царствующаго града — Пречистые Одигитрие, иже ныне на Тихвине, божиею благодатию, неизреченнаа и дивнаа чюдеса и исцелениа различными недуги подает неоскудне с верою приходящим и до сего дни**» (Унд-578, л. 146—147).

Как видим, в данном историческом отступлении явно проведена мысль о восприятии Русью древней христианской святыни — Константинопольской иконы Одигитрии. Такая мысль вполне созвучна формировавшейся в отечественной книжности с 10-х гг. XVI в. официальной церковно-политической теории «Москва — третий Рим», согласно которой «**вся христианская царства** (Римское и Византийское. — *В. К.*) **приидоша в конец и снидошася во едино... Росеское царство**»[229] Причем любопытно, что тождество Тихвинского образа с византийским подтверждается ссылкой на авторитет каких-то новгородских купцов. Но следует ли усматривать в этом проновгородскую тенденциозность, с которой принято связывать в науке «Сказание о Тихвинской Одигитрии»?

На мой взгляд, вовсе не удивительно, что о новгородской святыне рассказывали именно новгородские, а не московские

или тверские гости; и нет веских оснований усматривать в этом обстоятельстве намек на духовное превосходство Новгорода в жизни Московского государства, свидетельствующий об авторе редакции В как о стороннике сепаратистских устремлений новгородцев. Напротив, если учесть общий контекст редакции В, то отождествление здесь Тихвинской и Константинопольской икон скорее говорит о промосковской позиции автора, о его стремлении обосновать правомерность как раз общерусского, а не только местного почитания Тихвинской святыни. Как увидим далее, составители последующих версий «Сказания» будут все более и более развивать данную тенденцию.

Пятая часть редакции В соответствует четвертой части редакции Б и содержит рассказ о построении в Тихвинском погосте в 1507 г. каменного храма, а также об основании Никольского монастыря. Но текстуально данное повествование более разработано сравнительно с первоисточником. Помимо усиления этикетных формулировок («**благовернаго и христолюбиваго великаго князя Василия Ивановича, божиею милостию государя и самодръжца всея Руси**»), автор уточняет сведения о строительстве храма – его местоположении и внешнем облике: «...**поставиша церковь Пречистыа на Тихвине, на старом мести, кирпичную с камением, чюдну, велми велику. И паперти нарядиша у церкви камень**[ну], **на сводех. В ней ж поставиша чюдотворную ону божественную икону пренепорочную владычица нашея Богородица**...» (Унд-578, л. 147–147 об.).

Здесь можно усмотреть, с одной стороны, следование создателя текста В учению Иосифа Волоцкого о божественном характере царской власти и его сочувствие единодержавной политике Василия III, иными словами, нарочитое усиление им намеченной еще в редакции Б официальной тенденциозной направленности, а с другой – руку, по крайней мере, очевидца строительных работ, гордящегося их результатом и не равнодушного к красоте архитектурных форм.

Наконец, шестая часть завершает текст редакции В. Она, также являясь нововведенной, содержит сообщение в виде летописной записи о посещении Тихвина Василием III в 1526 г.: «**В лето 7035, декабря 25, князь великый Василий Иванович,**

государь всея Русии, был у Пречистыя на Тихвине помолитися и у великого чюдотворца Николы в пустыни. Тогда ж был у великого князя на Тихвине архиепископ Макарей великого Новаграда и Пскова. А на Москву князь великый приехал генваря 6» (Унд-578, л. 148–148 об.). Включение этого свидетельства в состав «Сказания» дает право полагать, что редакция В была создана после 1526 г.

Нелишне отметить здесь и весьма любопытную деталь. Автор редакции В утверждает, что великий князь «**был у Пречистыя на Тихвине... и у великого чюдотворца Николы в пустыни**», то есть молился у «явленной» иконы Одигитрии в Успенском храме и в Никольском монастыре у креста, сделанного из «клади», на которой, по преданию, сидела Богоматерь во время «явления» Юрышу. Но, например, Воскресенский список Софийской II летописи, отражающий официальное великокняжеское (и, может быть, митрополичье) летописание XVI в. и список Дубровского Новгородской IV летописи, содержащий Новгородский свод 1539г.[231], сообщают, что Василий III ездил только «**к пречистей Богородицы на Тифину**», а о том, что он был в Никольском монастыре, почему-то умалчивают (и это несмотря на весьма подробный в целом рассказ о мотивах, целях и обстоятельствах посещения Тихвина великим князем): «**В лето 7035... Тое же зимы, месяца декабря 24,** [в] **навечерие Рожества Христова, в понеделник, приеха государь князь велики**[й] **Василей Ивановичь всеа Руси к пречистей Богородици на Тифину помолитися о здравии и о спасении, чтоб ему государь Бог даровал плод чрева. И велением государя великого князя приеха архиепископ Макарий туто же на Тифину помолитися — и молебны соборне пев со игумены и священници, и божественную литургию свершив о государьском здравии и всего православного християнства. И государь князь великий великую веру и умилное моление показа ко всемилостивому Спасу и пречистей Богородици и ко их угодником; и многу милость к печалным людем показа, иже в него государевы опале; и многи монастыри милостынями удоволив; и паки возвратися во спасены**[й] **град Москву, а архиепископа отпусти во свою архиепископью, в Великий Новгород. А был князь великий на Тифине трии дни, и поехал к Москве, и стал на Москве на Крещени**[е] **Господне**»[232].

Не следует ли думать, что как раз свидетельство составителей Новгородской IV летописи по списку Дубровского и Софийской II летописи по Воскресенскому списку отражает действительный ход событий, тогда как утверждение автора редакции В «Сказания» построено на легком изменении в целом правдивой картины? Но если так, то допустимо ли усматривать в работе последнего определенную тенденцию: стремление подчеркнуть значимость и Никольского монастыря (ведь сам «государь» пренебрег пустынью)? Эта мысль прямо-таки напрашивается. Приняв же ее, невозможно уклониться от естественно возникающей при подобной логике рассуждения догадки, что автором текста редакции В мог быть насельник Никольской обители, заботящийся о ее будущем. Однако настаивать на таком выводе без более твердых оснований преждевременно. Можно лишь говорить о проявлении этим книжником некоего местного патриотизма, но отнюдь не сепаратизма: слишком очевидны его верноподданические чувства по отношению к великому князю и то, какое большое значение он придавал факту внимания Василия III к тихвинским святыням.

§ 2. Редакция Г

Редакция Г представлена одиннадцатью списками, состав которых свидетельствует о существовании двух видов данной обработки «Сказания о Тихвинской Одигитрии».

1) В сборнике-конволюте ГИМ, Синодальное собр., № 944/1192, в 4-ю долю, 2-я половина XVI в.[233], л. 35—41, полуустав (далее список Син-1192).

Заглавие: «**Сказание о явлении чюдотворнаго образа пречистые Богородици Тихвинские и о чюдесех Ея**».

Начало: «**В лето 6891, во дни благочестиваго великаго князя Димитрия Ивановича всея Русии и святейшаго митрополита Пимина, при архиепископе Алексеи Великаго Новаграда и Пскова, явися икона Пречистые образ Одигитрие, сии речь наставница, у нея же на руци Спас воображен Господь нашь Исус Христос, — бог весть, отколе приде. Первое явися на Ояти, во области Великаго Новаграда, в Обонежской пятины, в Вымоченицах...**»

Конец: «...**И наказав игумена и братию доволно о монастырском чину. И пакы отиде на свой ему престол в Великий Новград**».

2) В сборнике ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1797/520/382, в 4-ю долю, конец XVI в.[234], л. 18 об. – 23 об., скоропись (далее список Увар-1797).

Заглавие: «**Сказание о явление пресвятыя владычица нашиа Богородица приснодевы Мариа, честнаго Еа и святаго чюднаго образа. О чудеси Ея, како явися на Тихвине**».

Начало и конец – как в списке Син-1192.

3) В сборнике БАН, Архангельское собр., № Д-143, в 4-ю долю, начало XVII в.[235] л. 461–467, полуустав (далее список Арх-143).

Заглавие: «**О явлении чюдотворного образа пречистыя Богородица Тихвиньскиа**» (на верхнем поле приписка: «**авгу-ст**[а] **в 15**»).

Начало и конец – как в списке Син-1192.

4) В сборнике РГБ, Музейное собр., № 8901, в 4-ю долю, начало XVII в.[236], л. 203 – 208 об., скоропись (далее список Муз-8901). Тексту предшествует «Сказание о Лоретской Богоматери» (л. 197 об. – 203).

Заглавие: «**Сказание о явлении чюдотворнаго образа пречистыя владычицы нашея Богородицы и приснодевы Мария, иже на Тифине**».

Начало – как в списке Син-1192.

Конец: «**...а к Москве поехав князь великий генваря в 6 день**» – то есть как в редакции В.

5) В сборнике РГБ, собр. Н. П. Румянцева, № 459, в 4-ю долю, середина XVII в.[237], л. 517–521, скоропись (далее – Рум-459).

Заглавия нет. Начало и конец – как в списке Муз-8901.

К тексту «Сказания» примыкают два уникальных известия (почерк тот же): «**В лето 7007-г**[о], **августа в 27 де**[нь], **грех ради наших и небрежением, храм великого чюдотворца Николы в пустыне згоре совсем на осмом часу дни. А великого чюдотворца Николы образ вынесоша игумен з братею, а иного не вынесоша ничто же — ни риз, ни книг, ни казны. И на память святых мучение Андреяна и Натальи пречистые иконы Владимирские**... (текст обрывается на полстроки, следующий текст – через строчку. – *В. К.*). **Да присылал княз**[ь] **великий Василей Иванович веса Русии ко Пречистой на Тихвину иконников своих — снимати чюдотворнаго**

образа Пречистые. И иконники учали снимати образ Пречистые: класти ярь [з?] **зелием на бумагу и бумагу прикладывати ко образу Пречистые. И Пречистыя образа своего не дала сняти. Да присылал княз**[ь] **великий // Иван Васильевич всеа Русии иконников своих снимати обра**[з]. **И они снимали на нее смотря, по подобию. И она ся и дала сняти, и списали**» (л. 521–521 об.). Оба известия начинаются с красной строки.

6) В сборнике ГИМ, Синодальное собр., № 557/982, в 4-ю долю, конец XVII в.[238], л. 23–27 об., скоропись (далее список Син-557а).

Заглавие: «**Сказание о явлении чюдотворныя иконы владычицы нашея Богородицы и приснодевы Мария, иже на Тихвине**».

Начало и конец – как в списке Муз-8901.

7) В этой же рукописи[239] л. 120 об. – 125, скоропись (далее список Син-557б). Перед текстом переписано «Сказание Лоретской Богоматери» (л. 116 – 120 об.).

Заглавие: «**Сказание о явлении чюдотворныя иконы владычицы нашея Богородицы и приснодевы м**[а]**т**[е]**ри** (так! должно быть «Марии». – *В. К.*), **иже на Тихфине**».

Начало и конец – как в списке Муз-8901.

8) В отрывке рукописи РНБ, Основное собрание русских рукописных книг, F. 1.270, в лист, 2-я половина XVI в.[240], л. 27 – 29 об., скоропись (далее список ОСРК-270).

Заглавия нет.

Начало – как в списке Син-1192.

Конец: «...**тогда же** (в 1526 г. – *В. К.*) **был с великим князем на Тихвине архиепископ Макарей великаго Новагорода и Пскова. В лете 7055 государь благоверный царь князь великий Иван Василевич всеа Русии был у Пречистой на Тифине помолитиси** [с] **своимы боляре и подводех писаны лета 7066 месяца июня в 18 день Данила со прочю**» (так! в последнем слове «р» выносная. – *В. К.*).

9) В сборнике-конволюте РНБ, собр. Петербургской духовной академии, № 270, т. II, в 4-ю долю, XVII в.[241], л. 275–282 об., скоропись (долее список ПДА-270).

Заглавие: «**Повесть о явлении чюдотворного образа пречистые Богородицы, како иногда явися на Тихвине, и о чюдесех Ея**».

Начало – как в списке Син-1192.

В конце помещена «Повесть новгородских гостей» (текст см. ниже), которая примыкает к сообщению о царском посещении Тихвина в 1526 г.

10) В сборнике РНБ, собр. М. П. Погодина, № 1553, в 12-ю долю, 2-я половина XVII в.[242], л. 202 об. –217 об., скоропись (далее список Пог-1553).

Заглавие: «**Сказание о явлении пречистыя и чюдотворныя иконы пресвятыя владычицы нашея Богородица и приснодевы Мария, иже на Тихвине**».

Начало – как в списке Син-1192.

Повторяя текст последнего, список Пог-1553 завершается, однако, как и ПДА-270, «Повестью новгородских гостей».

11) В сборнике РГАДА, Рукописное собр., оп. 1, № 1347, в лист, 2-я четверть XVIII в.[243], л. 434 об. – 438 об., скоропись (далее список Архив-1347).

Заглавие: «**Сказание о явлени[и] пречистыя и чюдотворныя иконы пресвятыя владычицы нашея Богородицы и приснодевы Мария, иже на Тихвине**».

Начало и текст – как в списке Син-1192. Завершается Архив-1347, подобно Пог-1553, «Повестью новгородских гостей».

Итак, внешняя характеристика списков редакции *Г* показывает, что они различаются по составу. Но в рамках историко-легендарной основы «Сказания о Тихвинской Одигитрии», то есть повествования о явлении иконы, о построении первой церкви и о последующих церковных пожарах, все списки содержательно и текстуально идентичны (если не считать мелких стилистических разночтений). Отличия по содержанию прослеживаются в них начиная с рассказа о закладке каменного храма. Имея в виду последнее, а также состав списков, все тексты редакции *Г* нетрудно разделить на две группы.

Первую, или вариант *Га*, представляют самые ранние списки: Син-1192, Увар-1797 и Арх-143. Они содержат наиболее полный текст. Хронологически повествование в них доведено до 1560 г. и завершается довольно пространным описанием того, как в этом году по распоряжению Ивана Грозного и по благословению митрополита Макария архиепископ новгородский Пимен устроил в Тихвине Успенский монастырь: «**Божиим изволением и пречистые его Богоматери и царскимъ повѣлением великаго**

князя Ивана Васильевича всеа Русии и всего вселенскаго собора, приказалъ царь государь князь Иванъ Василевич всея Русии в Великии Новъград своему богомолцу архиепскпу Пимину у Пречистои на Тихвине устроити монастыр и игумена братию. И архиепископъ Пиминъ по приказу цареву государеву великаго князя Ивана Васильевича всея Роусии приѣхал ко Пречистои на Тихвину. Въ лѣто 7068 февраля в 11 день на памят святого священномученика Власяа, епископа Севастинскаго, и преподобнаго отца нашего Димитрия, Вологоцкаго чюдотворца, и взем архиепископъ святыя кресты ис церкви и чюдотворныя иконы, и поидоша со кресты около церкви кудѣ быти ограды монастырскои, и нача архиепискпъ молебны пѣти и литургию божию совершиша, и тут игумена Кирила нарекъ, и въ дияконы, и в попы, и в ыгумены его поставилъ. И после литургии божии взем архиепископъ игоумена и братию и поидоша в трапезу, и посади архиепископъ игумена и братию за столъ, и благослови ему служебниковъ: келаря, и казначѣя, и уставщика церковнаго, по чину вся служебникы монастырскиа. И благослови архиепископъ игумена Кирила, яже о Христе з братиею в трапезе быти в общины, доколе и монастырь стоитъ. И наказав игумена и братию доволно о монастырском чину, и пакы отиде на свои ему престолъ в Великии Новград» (Син-1192, л. 40–41). Этому заключительному разделу текста предшествует летописного типа известие о посещении Тихвина в 1547 г. Иваном IV [241], помещенное сразу после сообщения о посещении 1526 г. (Василием III).

Наряду с полнотой состава списки группы *Га* отличаются и полнотой рассказа о построении каменного Успенского храма. Так, в последнем содержатся новые, отсутствующие в редакциях Б и В подробности, во-первых, эпизод о чуде с церковными мастерами: «...**и паперть каменну наряднша на сводех. И еще мастеры паперть не всю совершиша. и грех ради наших обломилися своды папертныя, и мастеров засыпало каменьем сводным. И бысть скорбь велика и плачь неутешимый священником и всему християнству о убитых мастер. И намаша камение разбирати, и благодатию Божиею и молитвами пречистые Богородицы обретоша мастеров под камением — живы, ничым не врежены**...» (Син-1192, л. 39); во-вторых, сведения об освящении новоотстроенной церкви в 1515г.: «**А священа быс**[ть] **церков**[ь] **камен-**

ная на Тихвине в лет[о] **7023, августа 11 дн**[я], **на памят**[ь] **святого м**[у]**ч**[е]**ника Фотея**» (Там же. Л. 39 об.).

Из двух приведенных фрагментов особенно интересен второй: он свидетельствует о связи текста *Га* с новгородским летописанием XVI в. Так, в «Новгородском своде 1539 г.» по списку Дубровского читаем: «**Того же** (7023. – *В. К.*) **лета, месяца августа** [в] **12 день, на память святых мученик Фотеа и Никиты, в неделю, священа бысть церковь пресвятая Богородица честное Успение на Тифине, а святый Николае придел на утрие в понеделник, при благоверном великом князе Василие Ивановиче, промежи архиепископы — после Серапиона да Макари**[я] **за 11 лет без месяца; а нарятчик был Дмитрей Сырков, а мастер Фрязин с Москвы великого князя, а имя ему**» (так! – *В. К.*)[245] Как видим, летописное сообщение более подробно и точно. Скорее всего, оно первично. Но при этом его нельзя рассматривать как прямой источник текста *Га*. Так позволяет думать уникальное утверждение последнего относительно дня памяти мучеников Фотия и Аникиты 11 августа. Действительно, несмотря на то что Церковь молитвенно поминает этих святых 12 августа (с чем согласуется указание летописи), по некоторым греческим и славяно-русским месяцесловам, прологам и минеям воспоминание о них приходится также и на 11 августа[246] Следовательно, составитель текста *Га* в данном отношении был самостоятелен.

К группе *Га* генетически примыкают и поздние списки – Пог-1553 и Архив-1347. Особенность их состоит в том, что к воспроизведенному в них тексту данного варианта редакции *Г* добавлена «Повесть новгородских гостей», очевидно, заимствованная создателями этих списков из других редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии» и переписанная ими в качестве дополнения.

Вторую группу рассматриваемой редакции, вариант *Гб*, составляют списки XVII в.: Муз-8901, Рум-459, Син-557а и Син-557б. Содержащийся в них текст по составу короче. Здесь нет известий 1547 и 1560 гг. Кроме того, в рассказе о построении каменной церкви нет эпизода о чуде с мастерами и сведений о церковном освящении в 1515 г. В таком виде данный рассказ текстуально тождествен цитированному выше сообщению редакции *В*.

Текст группы *Гб* воспроизведен также в списке XVI в. ОСРК-270 и в позднем списке ПДА-270. Но первый из них отличается тем, что содержит известие о царском посещении Тихвина в 1547 г. и маловразумительную концовку, а второй – тем, что в нем вслед за известием 1526 г. переписана «Повесть новгородских гостей», видимо, опять-таки в качестве дополнения.

Изучение составов списков редакции *Г* позволяет сделать предположение о существовании архетипного текста, послужившего исходным для создания ее вариантов и содержавшего описание событий вплоть до 1526 г., после которого он и был написан. Видимо, наиболее непосредственно к нему восходят списки варианта *Гб* – Муз-8901, Рум-459, Син-557а, Син-557б и ПДА-270. После 1547 г. этот архетип был дополнен известием о посещении Тихвина Иваном IV и в таком виде отразился в списке ОСРК-270. А после 1560 г. уже на основе пополненного текста был создан вариант редакции *Га*, представленный списками Син-1192, Увар-1797 и Арх-143. Впрочем, возможна и иная интерпретация истории формирования редакции *Г*: первоначален полный вариант *Га*, а вариант *Гб* вторичен, представляет собой его сокращенный вид. Вопрос этот, однако, может быть решен только специальным исследованием.

Анализ структуры и содержания легендарно-исторической основы архетипа редакции *Г* показывает, что автор этой литературной версии «Сказания» использовал как данные редакции *А*, так и данные редакции *В*. Из редакции *А* он заимствовал сюжетно-композиционное построение; и в этом отношении созданное им повествование повторяет характерную для нее фабульную основу преданий о Тихвинской иконе и общий план их изложения (чудо с тремя венцами, видение Юрыша, история с железным крестом, церковные пожары); однако стилистически его рассказ (в тождественных эпизодах) пространнее, а также отличается в деталях. Из редакции *В* создатель текста *Г* заимствовал восходящую к редакции *Б* хронологию событий, а также рассказ о предыстории Тихвинской святыни в виде свидетельства «неких» новгородских гостей, причем текстуально (если судить по спискам XVI в.) в его передаче этот фрагмент воспроизведен более сжато сравнительно с текстом редакции *В* и менее литературно с точки зрения речевой организации: «...**Тогда чюдотворная икона Пречистые Одигитрие отиде не-**

видимо, — достовернии поведаху, благоговейнии мужие, древние гости Великого Новаграда, — Пречистые Одигитрие, иже ныне на Тихвине, Божиею благодатию неизреченная и дивная чюдеса творяще и исцеления различныя подает с верою приходящим и до сего дни» (Син-1192, л. 38 об. ср. с вышеприведенной цитатой из редакции В по списку Ундольского-578). Кроме того, в редакции *Г* имеются общие фрагменты с редакцией *В* – в части, посвященной строительству каменной церкви и основанию Никольского монастыря (исключая нововведения), а также читается вполне тождественный с текстом *В* рассказ о посещении Тихвина Василием Ивановичем в 1526 г.

Что же касается идейной направленности редакции *Г*, то, думается, ее составитель, подобно авторам более ранних редакций, также ориентировался на общеидеологические установки и не разделял сепаратистских тенденций Новгорода, – вряд ли к тому же вообще имевших место в то время, когда он, вероятно, создавал свой текст, то есть во второй четверти XVI в., при архипастырстве в Новгородской епархии иосифлянина Макария.

§ 3. Редакция Д

Текст редакции *Д* обнаружен в составе 11 списков.

1) В сборнике РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 83/1160, в 8-ю долю, XVI–XVII в.[247], л. 241 – 252 об., полуустав (далее список КБ-83).

Заглавие: «**Сказание о явлении Пречистые образа Тихвиньскаго и о чюдесах Ея**».

Начало: «**В лето 6891, во дни...**» (далее – как в редакции *Г* по списку Син-1192).

Конец: «...**И повелением государя благочестиваго и христолюбиваго царя великаго князя Ивана Васильевичя, всея Руси самодръжца, съставиша обитель у пречистые Богородицы на Тихвине, и устроиша монастырь, и поставиша игумена, и братии множество събрашас[я] о Христе обшежительствовати вкупе. И Божиею благодатию и пречистые Богородицы милостию и заступлением и до сего дни стоит монастырь зело славен**».

2) В сборнике РНБ, собр. Общества любителей древней письменности, F-217, в лист, начало XVII в.[248], л. 91а–97в, полуустав в два столбца (далее – ОЛДП-217).

Заглавие: «**Сказание о явлении пречистые Богородицы образа Тихвинъския и о чюдесех Ея в лето 6891-го. Благослови, отче**».

Начало: «**Во дни благочестиваго...**» (далее – как в списке КБ-83).

Конец: «...**и наказав архиепископ Пимин игумена з братею довольно о монастырьском чину и отиде на свой престол в Великий Новгород**».

3) В сборнике-конволюте БАН, Архангельское собр., № Д-221, в 4-ю долю XVI–XVII вв.[249], л. 1–6 об., скоропись, (далее – Арх-221).

Заглавия нет: утрачено начало. Текст начинается с эпизода о чудесном перенесении трех венцов сруба: «**со благодарением. Утру же бывшу, приспе день [све]тел и радостен, идоша людие мнози со благодарением и радостию на место, идеже обложена бысть церковь...**»

Конец: «...**и наказав архиепископ Пимин игумена з братиею довольно о монастырьском чину и отиде на свой престол в Великий Новград. Богу нашему слава — ныне, и присно, и во веки веком. Аминь**».

4) В сборнике-конволюте РГБ, Музейное собр., № 8433, в 4-ю долю, 1-я половина XVII в.[250], л. 119–129, скоропись (далее – Муз-8433а).

Заглавие: «**Сказание о явлении пречистые образа владычицы нашея Богородицы и приснодевы Марии, честнаго и славнаго Ея Одигитрия, еже есть на Тихвине, и о чюдесех Еа**».

Начало: «**В лето 6000 8-сот 91-е, во дни...**» (далее – как в списке КБ-83).

Конец: «...**и наказал архиепископ Пимин игумену и з братиею доволно о монастырьском чину и отиде на свой престол в Великий Новград. Всегда, и ныне, и присно, и во веки веком. Аминь**».

5) В «Хронографе» ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1361/844, в 4-ю долю, середина XVII в. л. 252–262, скоропись (далее – Увар-1361). Текст «Сказания» не входит в состав «Хронографа», помещен вслед за последним на оставшихся листах рукописи.

Заглавие: «**Явление Пречистой образа, владычицы нашея Богородицы и приснодевы Марии, честнаго и славнаго Ея Одегитрия, еже есть на Тифине, и о чюдесех Ея**».

Начало: «**В лето 6000 8-сот 91-е, во дни...**» (далее – как в КБ-83).

Конец: «...**и наказал архиепископ Пимин игумену и братию доволно о монастырском чину, отиде на сво**[й] **престол** [в] **великы**[й] **Новград. Всегда, и ныне, и присно, и во веки веком. Аминь**».

6) В сборнике РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 671/609, в 8-ю долю, середина XVII в.[252], л. 320–332, скоропись (далее Солов-671).

Заглавие: «**Сказание о явлении Пречистые образа Тифинского и о чюдесех Ея**».

Начало – как в списке КБ-83.

Конец: «...**и наказав архиепископ Пимин игумена и братию доволно о монастырском чину и отиде на свой престол в Великий Новград**».

7) В сборнике РГБ, собр. Н. С. Тихонравова, № 587, в лист, XVII в.[253], л. 16–23, скоропись (далее – Тих-587).

Заглавие: «**Сказание о явление Пречистые образа Тихвинскаго и о чюдесех Ея. Благослови, отче**».

Начало – как в КБ-83.

Конец: «...**и преже сего ту** (в Тихвине. – *В. К.*) **бысть мир и посад велик, около храма Пречистые, и торги. И священницы белые, и дияконы, и дияки служаху у Пречистые храма честнаго и славнаго Ея Успения**».

8) В сборнике РГБ, собр. И. М. Фадеева, № 40, в 4-ю долю, середина XVII в.[254], л. 19 об. – 30, скоропись (далее – Фад-40).

Заглавие: «**Сказание о явлении пречистыя Богородица Тифинская. В лето 6000** (так! – *В. К.*). **Благослови, отче**».

Начало: «**Во дни**...» (далее – как в КБ-83).

Конец: «...**и наказав игумена и братию доволно манастырскому чину и паки отиде на свой ему престол в Великий Новград. А преже сего бысть ту мир и посад велик, около храма Пречистые, и торги. И священицы белые, и дияконы, и дьяки служаху у Пречистые храма честнаго и славнаго Ея Успения Богородицы. Богу нашему слава и ныне, и присно, и во веки веком. Аминь**».

9) В сборнике РГБ, Музейное собр., № 4728, в 4-ю долю, 3-я четверть XVII в.[255], л. 89–99, полуустав (далее – Муз-4728).

Заглавие: «**Сказание о явлении пречистые Богородицы образа Тихинъския и о чюдесех Ея в лето 6891-го. Благослови, отче**».

Начало – как в КБ-83. Конец: «...**и наказав архиепископ Пимин игумена з братнею довольно о монастырьском чину и отиде на**

свой престол в Великий Новгород. Благодатию и человеколюбием Господа нашего Исуса Христа, Ему же слава и держава, честь и поклоняние — ныне, и присно, и во веки веком. Аминь».

10) В сборнике РГБ, собр. И. М. Фадеева, № 39, в 4-ю долю, 2-я половина XVII в.[256], л. 49–58, скоропись (далее – Фад-39).

Заглавие: «**Сказание о явлении Пречистыя образа Тихвинские и о чюдесех Ея**».

Начало: «**В лето 6000 восемьсот** (так! – *В. К.*), **во дни**... (далее – как в списке КБ-83).

Конец: «...**а преже сего бысть ту мир и посад велик, окола Пречистые храма, и торги, и священницы белые, дьяконы и дьяки — а у Пречистые храма, честнаго и славнаго Ея а Успения**».

11) В сборнике-конволюте БАН, 13.2.4 (из собр. А. И. Яцимирского, № 9), т. 2, в 4-ю долю, 2-я половина XVIII в.[257], л. 14 об. – 24 об., полуустав (далее – Яцим-9).

Заглавие: «**Сказание о явлении пречистыя Богородицы, чюдотворнаго образа Ея, честнаго и славнаго Ея Одигитрия, иже есть на Тихвине. Благослови, отче**».

Начало – как в КБ-83.

Конец: «...**и отиде на свой престол в Великий Новград. Аминь**».

Внешнее сопоставление означенных списков обнаруживает их неодинаковость по составу. Так, в наиболее полном виде текст редакции *Д* представлен в списках ОЛДП-217, Арх-221, Муз-8433а, Увар-1361, Солов-671, Фад-40, Муз-4728 и Яцим-9. Повествование в них завершается подробным (более распространенным, нежели в редакции *Га*) описанием организации в Тихвинском Пречистенском погосте в 1560 г. Успенского монастыря: «**Видѣл царь сице таковое божественое дарование пречистыя образа на Тихвине божиею благодатию неизречееныя и дивныя многая чюдеса творяще с великим благодарением возвещает святэншему митрополиту Макарию: "Подобает быти обители и братии о Христѣ жителствовати". И преже сего бысть миръ и посад великъ около Пречистые храма и торги. И священницы бѣлые служаху, и дияконы, и дьяки у Пречистые храма честнаго ея Успения. И бысть межу ихъ ненависть велика. О поставлении монастыря. Божиимъ изволением и пречистые Богородицы, и царьским государевым повелѣнием великого князя Ивана Василевича всея Русии, и по благословению святѣшаго митрополита Макария. Писал царь и великии князь Иванъ Василевич**

всея Русии в Великии Новград своему богомолцу архиепископу Пимину Великаго Новаграда и Пскова, а велѣл у пречистые на Тихвинѣ устроити монастырь честен общежителен, а посад и лавки велѣл от Пречистые отнести и поставити его кромѣ монастыря. (Архиепископ же Пимен[258]) **по царьскому приказу собралъ священныи соборъ свои, архимариты, и игумены, и братии вземъ доволно из Ноугородцких монастыреи на монастырьские службы и приѣхал ко Пречистои на Тихвину. И собирает священники свои соборы и совершаетъ молебная пѣния на многъ час. По совершении ж молѣбнаго пѣния архиепископъ дѣлу касается. Взем честныя кресты сам же архиепископъ Пиминъ с вѣрою и со слезами осязает чюдотворную икону и дает нести игумену от монастыря да старцу Кирилу, его же постави игуменом на Тихвине. И поидоша кудѣ быти монастырю обители, мѣсто благослови, и освяти святымъ и животворящим крестомъ, и огради честною и чюдотворною иконою пречистые Богородицы, яко необоримою стеною, и заступлением осени, и обитель общую состави. И сам же архиепископъ Пиминъ нача литоргию божию совершати и христоименитому стаду постави игумена именем Кирила. По совершени ж литоргия божия благослови архиепископъ игумена и (з) братиею, уставиша и келаря и вся служебники по чину манастырскому. И благослови архиепископъ игумена и з братиею в трапезе ясти общую по царьскому приказу. И благослови архиепископъ строителя святому мѣсту Феодора Дмитриева сына Сыркова на строение монастырьское. Пожаловал царь и великии князь Иванъ Василевич всеа Русии, велѣл Федору Дмитриеву сыну Сыркову имати з дватцати волостеи людеи и наказал архиепископъ Пиминъ игумену и з братиею доволно о монастырьскомъ чину. И отиде на свои престолъ в Великии Новъград. Всегда, и ныне, и присно, и во вѣки вѣком. Аминь»** (Муз-8433а, л. 127–129).

В списке КБ-83 вместо этого описания содержится небольшая заметка, только отмечающая сам факт устроения Успенского монастыря. А в списках Тих-587 и Фад-39 отсутствует и эта последняя: данные списки оканчиваются сообщением о посещении Тихвина в 1547 г. Иваном IV, о его распоряжении относительно монастыря и краткой социологической характеристикой тихвинского населения.

Что касается основной части «Сказания о Тихвинской Одигитрии», то ее воспроизведение всеми указанными списками – при их идентичности по фактографическому и идейному содержанию – вариативно стилистически. Так что можно гово-

рить о неустойчивости текста редакции *Д* и существовании различных его видов. К примеру, таковые представлены списками Муз-8433а и Муз-4728. Однако прежде необходимо специальное текстологическое исследование — и, конечно, максимального количества списков. Такая работа, на мой взгляд, даст богатейший материал для истории формирования нормативного языка древнерусской литературы 2-й половины XVI–XVII в.

Текст редакции *Д* в легендарно-исторической основе «Сказания» восходит к редакции *Г*, но отличается от последней как стилистически, так и большей степенью разработанности отдельных эпизодов повествования. Главное отличие состоит, например, в том, что автор редакции *Д* заменяет краткое сообщение о предыстории Тихвинской иконы, содержавшееся в редакциях *В* и *Г*, пространным рассказом на эту тему. Вот как он читается в списке КБ-83:

«Повесть о чюдотворном образе Пречистой. Сему же чюдотворному образу пречистые Богородицы на Тихвине в слух прошедшу по всем странам. Слышахом бо от некых гостей Великого Новаграда, поведа сице таковую вещь, глаголя: "Некогда, рече, прилучися нам быти в Цареграде". И призва их патриарх к себе и нача вопрошати их: "Есть ли где в ваших странах явися образ Одигитрие?" Они же ему сказаша: "Явися образ пречистые Богородицы Одигитрие на Тихвине за двадевяноста поприщь от Великого Новаграда, неизреченная и дивная многая чюдеса творяще". Он же, слышав, нача слезы многы проливати; и нача патриарх ноугородцем поведати про чюдотворную икону, иже преже бысть в царствующем граде Констянтине, дивная чюдеса творяще. По вся лета, августа [в] 1 день, патриарх съ всем събором своим взимаше чюдотворную ту икону пречистую Богородицу — Одигитрие образ, и с ним народ града того же хожаше на Тивириядское море, за 15 поприщь от града того, — воды святити. Егда како освятять воду, и тогда Пречистые образ Одигитрие отходит по Тивириядскому морю — Бог весть камо. Патриарх же к себе отхожаше во град. И во граде икона та не обреташеся. Того же месяца августа, в 1-ый день (по другим спискам в 30-й. — *В. К.*) прихожаше патриарх со всем собором своим на то же Тивириадское море, тогда и чюдотворная икона приидет на то же место. Патриарх же взем чюдотворную икону ту

с велицем благодарением и отхождаше во град к себе. Много же лет тако бывшу. По сих же начя быти в самех патриарсех и грецех гордость, и братоненавидение, и неправда. Тогда ж и чюдотворная икона пречистые Богородицы Одигитрие изыде из царствующаго града. И показа им патриарх место и киот, идеже стояла чюдотворнаа та икона: входя в церковь от западная страны у перваго столпа; в нее же место поставлен Пречистые образ пядница. И пред нею свеща горит неугасимая. Сие достовернии поведахом (в других списках «**поведаху**». — *В. К.*) — **благоговейнии мужие, древние гости Великого Новаграда, яко быти той чюдотворной иконе от царствующаго града — пречистой Богородицы Одигитрие, иже и ныне на Тихвине божиею благодатию неизреченная и дивная многая чюдеса творяще, исцеленна различнаа подает неоскудно с верою приходящим ни сту, ни другому. И несть числа божею милосердию и до сего дни»** (л. 247 об. — 250).

Вероятно, текст этого исторического экскурса был создан в середине XVI в. Для более точного определения времени его возникновения необходимо специальное исследование. Его автор, бесспорно, стремился прямо отождествить Тихвинский чудотворный образ «Одигитрия» с некоей древней христианской святыней, подчеркнуть недостоинство греков и, напротив, показать, что именно Русская земля является домом Богоматери, именно здесь творит Приснодева свои чудеса и благодеяния.

Однако в основе «Повести» лежит, несомненно, легенда, устное предание, а не какой-то документальный или литературный источник (вариант рассказа редакции *В* и *Г* не в счет). Поэтому она и лишена столь необходимой для исторического свидетельства конкретности: не ясно, например, когда новгородские купцы и кто конкретно были в Константинополе, с каким патриархом они имели беседу, в каком храме находилась исчезнувшая икона, когда именно она «отошла» от «царствующего града». Замечательна также географическая курьезность подробности о Тивериадском море — уже это одно указывает на легендарность рассказа: во всякое случае, мне не известны источники, в которых Мраморное море, реально омывающее берега Константинополя, называлось бы Тивериадским.

Что же касаётся описываемого в «Повести» обычая ежегодного хождения 1 августа с иконой Богоматери к морю с

целью освящения воды (видимо, связанного с праздником Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня[259]), то и это свидетельство не дает ключа для определения, о какой же собственно иконе идет здесь речь. Можно лишь твердо думать, зная о ритуальных особенностях почитания «Влахернской» и «Римской» икон Приснодевы Марии, что ни об одной из них.

Как будто бы время действия «Повести» должно совпадать с моментом «явления» на Тихвинке богородичной иконы Одигитрии и, соответственно, приходиться на период первосвятительства в Византии патриарха Нила (1379–1388 гг.)[260] Но как раз тогда Византийская империя переживала относительно спокойный период: ее вновь возглавлял только один император – Иоанн V Палеолог (1379–1391 гг.), а во внутрицерковной жизни приоритетом пользовались паламиты-исихасты, их споры с варлаамитами, «гуманистами и западниками», утратили прежнюю остроту[261]. Конечно, слова «Повести» о гордости, братоненавидении и неправде «**в самех патриарсех и грецех**», из-за которых византийская святыня якобы покинула Константинополь, если и не подходят непосредственно ко времени чудесного пришествия на Русь Тихвинского образа Богоматери, то зато вполне конгениальны предыдущему периоду византийской церковно-государственной истории (с конца 20-х до конца 70-х гг. XV в.)[262]. Но скорее всего, их следует рассматривать как литературно-этикетную формулу, а не как знак глубокого знакомства автора «Повести» с историей Византии. Вероятно, в них отразилась известная предубежденность по поводу благочестия греков и соответствия вообще Греческой Церкви чистоте апостольского домостроительства. В религиозном сознании русских людей такое недоверие к центру православного мира возникло и все более укреплялось после заключения Византией в 1439 г. Флорентийской унии – церковного союза с католическим Римом и последовавшего затем завоевания Константинополя в 1453 г. иноверными турками – «погаными»[263], а также в связи с формированием в русской идеологии начиная со 2-й половины XV в. и вплоть до XVII в. церковно-политической доктрины о России как последнем оплоте Православия и христианской государственности[264].

Нетрудно заметить, что текст «Повести» содержит фрагменты, общие с вышеприведенной краткой заметкой на ту же тему редакций *В* и *Г* Поэтому первой задачей будущего исследования должен стать вопрос о взаимоотношении этих текстов: следует выяснить, какой из них более ранний, исходный. Задача не простая. Дело в том, что во всех известных списках и краткого и полного (а последний читается также в редакции *Е* и, как уже отмечалось, дополняет некоторые списки редакции *Г*) вариантов свидетельства новгородских гостей имеются стилистические разночтения (не говоря уж о фонетических и морфологических). Поэтому прежде необходимо предпринять тщательное текстологическое изучение каждого варианта в отдельности и затем только – их сопоставление друг с другом. При этом, очевидно, нужно учитывать взаимоотношения, очередность возникновения и характер редакций «Сказания», содержащих означенные тексты.

Что касается конкретно редакции *Д*, то ее историко-литературная оценка будет неполной без выяснения того, какую идейную нагрузку выполняла «Повесть новгородских гостей» в содержательной структуре данной редакции, какое значение придавал ей составитель последней.

Ф. И. Буслаев, читавший «Повесть» по очень позднему (и значительно более разработанному) тексту, содержащемуся в лицевой рукописи 1695 г. – «Книге о Тихвинской Богоматери»[265] полагал, что она «приводит в связь появление на Руси Тихвинской иконы с падением Царяграда от турок за умножение грехов в этой столице древнего Православия. Цареградская святыня переходит не в Москву, а в Новгород, так же, как Белый Клобук»[266]. «Исторический и литературный смысл» предания Буслаев усматривал в том, что оно было «приурочено к падению Восточной империи. Икона именно предупредила это событие и скрылась от посрамления столицы восточного Православия – на Руси, в Новгороде». Таким образом, последний, пав «в политическом отношении», с помощью данного предания, возвеличивавшего значение «местной тихвинской святыни», давал «чувствовать Москве свое духовное превосходство»[267]

Однако, читая «Повесть» в том виде, в каком она была включена в состав рассматриваемой редакции *Д*, трудно согласиться с

интерпретацией маститого ученого. Вышеприведенный текст не дает для этого оснований.

Во-первых, «оставление» иконой Богородицы Константинополя не связывается здесь с покорением последнего турками. Это событие объясняется скорее с позиции христианской морали: исчезновение иконы из византийской столицы мотивируется общим понижением нравственности в жизни греческого общества, и только. Никакого политического или историософского толкования событию автор текста не дает. Более того, отмеченная мотивация исходит как бы из уст самого вселенского патриарха, якобы беседовавшего с новгородцами и сокрушавшегося об утрате святыни. Сообщая о своем разговоре с ним, новгородские гости передавали как бы его собственные слова. Так что предложение: «**по сих же начя быти в самех патриарсех и грецех гордость, и братоненавидение, и неправда**» — в контексте всего рассказа может быть воспринято и как самоосуждение, самооценка, выраженная цареградским первосвятителем. Таким образом, тезис Ф. И. Буслаева о связи «явления» Тихвинской иконы с уничтожением Византии, безусловно, верен лишь применительно к литературной традиции XVII в., когда в «Повесть новгородских купцов» введена была уточняющая поправка о том, что чудотворная икона Божией Матери явилась на Тихвинке ровно за 70 лет до падения Константинополя. Книжники же XVI в. подобной связи еще не прослеживали, только-только нащупывая провиденциальную церковно-государственную подоплеку в предыстории «Тихвинской Одигитрии», но, разумеется, не в политическом, а духовном плане и не с местническим, областным, а с промосковским, общерусским акцентом, в духе «Посланий» старца Филофея.

Конечно, для самих новгородцев рассматриваемое предание могло иметь особый смысл и в XVI в.: передавая его изустно друг другу, они действительно могли испытывать определенный духовный подъем, радость, некое горделивое, ласкающее честолюбивые помыслы чувство от того, что такая великая святыня хранится именно в их епархии. Конечно, это предание только укрепляло значимость и авторитет «Тихвинской Одигитрии» и могло способствовать сепаратистско-идеологическим амбициям Новгорода. Но спрашивается: разделял ли подобные умонастроения книжник, включивший

литературную обработку бытовавшего среди них устного предания в состав редакции Д? Думаю, что нет. И это второе, что хотелось бы отметить при предварительной характеристике «Повести».

В самом деле, вникая в данный текст, нетрудно заметить, что его составитель (а последнего, может быть, следует отождествлять с создателем редакции *Д*) тщательно отделяет себя от информаторов новгородского предания: **«слышахом во от некых гостей Великаго Новаграда, поведа сице таковую вещь...»**; **«сие достовернии поведаху — благоговейнии мужие, древнии гости Великого Новаграда...»**. Автор «Повести» (а вслед за ним книжник, воспроизводящий ее в редакции *Д*) подчеркнуто указывает на источник своего рассказа, сообщая лишь то, что слышал от новгородцев, что они сами говорят об иконе. Но при этом он совсем никаких сведений не дает относительно идейно-эмоциональной оценки новгородцами факта явления византийской святыни в их епархии; никоим образом не выражает он (как и автор редакции *Д*) и своего личного мнения по поводу услышанного; из его изложения не ясно даже, верил ли он сам или нет новгородскому преданию. Иными словами, воспроизведенная в редакции *Д* «Повесть новгородских гостей» лишена каких бы то ни было комментариев, так что читателям оставлена как бы возможность для свободной выработки собственного отношения к рассказанному.

Данное обстоятельство также не дает, на мой взгляд, достаточных оснований для твердого вывода о том, что составитель редакции *Д*, включивший «Повесть» в состав «Сказания о явлении Тихвинской иконы Богоматери», использовал ее как средство проновгородской идеологии. Напротив, общий характер предложенного им текста «Сказания» в целом скорее указывает на его промосковскую ориентацию.

Так, излагая ниже историю основания Тихвинского Успенского монастыря, этот книжник последовательно изображает Ивана Грозного как главную фигуру в деле устройства обители, тогда как архиепископ Новгородский Пимен является лишь исполнителем царской воли, фигурой подчиненной, несамостоятельной: «**И видев царь** (Иван Васильевич, во время посещения Тихвина в 1546/1547 г. – *В. К.*) **сице таковое божественное дарование Пречистые образа на Тихвине, Божиею**

благодатию неизреченнаа и дивная многа чюдеса творяще, — **с велицым благодарением возвещает святейшему митрополиту Макарию: подобает быти обители и братии о Христе жителствовати»** (КБ-83, л. 251 об. – 252); «...**Писал царь и великий князь Иван Василевич всеа Руси в Великий Новград своему богомолцу архиепископу Пимину Великаго Новаграда и Пскова, а велел у Пречистые на Тифине устроити монастырь»** (Увар-1361, л. 261).

Из приведенных примеров следует, что, во-первых, автор редакции *Д* признавал первенство московского государя даже в делах Церкви, а во-вторых, он вполне осознавал личную приверженность Ивана IV Тихвинской святыне и, прежде всего, видимо, стремление царя добиться всеобщего почитания последней; этот книжник, несомненно, сочувствовал и централизаторской направленности церковной идеологии. Так что введенная им в текст «Сказания» «Повесть новгородских гостей» должна была восприниматься не в тональности самостийных претензий Новгорода, а в духе созидания государственности. В контексте редакции *Д* «Повесть» подтверждала авторитет «Тихвинской Одигитрии» именно как общерусской святыни, свидетельствовала о ее почитании во всем православном мире — «**по всем странам**» и скорее соответствовала идее о Руси в целом как последнем оплоте истинного христианства, нежели самолюбивым новгородским амбициям.

Составитель рассматриваемой редакции при обработке «Сказания» не ограничился одним только введением в текст памятника «Повести новгородских гостей». Свое изложение он дополнил и сюжетно более разработанным — сравнительно с редакциями *В* и *Г* — рассказом о чуде с мастерами во время строительства паперти Тихвинского Успенского храма. Рассказ этот вынесен в отдельную главку и снабжен заглавием. Помещен он между сообщениями о событиях, происходивших в Тихвине в 1507 г. (поставление каменного Успенского храма) и 1526 г. (царское посещение Пречистенского погоста). Вот его текст по списку КБ-83:

«**О поставлении паперти. Некогда убо делателем зиждущим паперть у церкви кирпичну, на сводех, велми велику и чюдну. Егда же совершися, и грех ради наших обломишася у паперти своды, и прибиша двадесяти мастеров камением. И о том приоскръбиша христианьство зело и туто сотвориша плач о ув**[и]-

енных и о умерших. Трем же днем минувшим, раскопаша вси живи и ничим же не вредими Божиею благодатию и Пречистые хранением» (л. 251).

В качестве источника этого рассказа, очевидно, был использован вышеприведенный фрагмент из литературной версии «Сказания» Га. Кроме того, наличие в нем новых подробностей (о количестве мастеров и времени их нахождения под обломками паперти) свидетельствует, с одной стороны, об использовании автором редакции Д известий местного тихвинского происхождения, а с другой — о его следовании литературным традициям применения образно-символических чисел[268] (например, как в евангельском рассказе о воскресении Христа на третий день).

§ 4. Редакция Е

Текст редакции *Е* обнаружен в составе 5 списков:

1) В сборнике ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1868/40, в лист, 1622 г.[269], л. 45 об. — 53, скоропись (далее список Увар-1868).

2) В сборнике РГБ, Музейное собр., № 8433, в 4-ю долю, 1-я половина XVII в.[270], л. 145 об. — 162, скоропись (далее — Муз-8433б).

3) В сборнике РНБ, собр. М. П. Погодина, № 1558, в лист, середина XVII в.[271], л. 122 об. — 127 об., скоропись (далее — Пог-1558).

4) В сборнике РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 593, в 4-ю долю, XVII в.[272], л. 72 об. — 84, скоропись (далее — Унд-593).

5) В сборнике РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 614, в 4-ю долю, XVII в.[273], л. 243—252 об., скоропись (далее — Унд-614).

Заглавие (текст цитируется по списку Увар-1868): «**Сказание о чюдесех пречистыя Богородицы чюдотворная Ея образа Одегитрия, како явися на Тифине и доныне всяким болным исцеление подает — молящимся с верою и притекающим ко твоему чюдотворному образу. Благослови, отче**».

Начало: «**В лето 6891-е, напоследок летом, при цари гречестем Иване Палеологе, и во дни благочестиваго и великого князя Димитрия Ивановича Московского и всеа Русии, и светейшаго митрополита Пимина, при архиепископе Алексее Великого Новаграда и Пскова, явися икона честнаго и славнаго Ея Одегитрия, сиречь наставница, у нея ж на руку Спас воображен Господь Бог наш**

Исус Христос, — бог весть, откуду прииде. И первие явися во области Великого Новаграда, во Обонежской пятине, в некоей веси, зовомой в Мыченицах...»

Конец: «...**и царствия Сына и Бога твоего наследники нас сотвори** (Богородица. – *В. К.*), **его же да сподобимся вси получите благодатию и человеколюбием Сына твоего Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа, Ему же подобает всяка слава, честь и поклоняние со безночялным Его Отцем и с пресвятым благим и животворящим ти Духом — ныне, и присно, и во веки веком. Аминь**».

Данная редакция отличается содержательно-стилистической стабильностью: разночтения в списках наблюдаются только на уровне графики и орфографии. Кроме того, привлекает внимание представленная текстом литературная обработка предания о Тихвинской иконе. Его составитель явно стремился к идейно-художественному обобщению, во-первых, всего прежде накопленного исторического материала, а во-вторых, всех известных ему размышлений относительно духовного значения святыни.

Отличительная черта редакции *Е* не только в устойчивом характере ее текста. Обращает на себя внимание также «русская» часть содержащих ее сборников. Все они отличаются заметной общностью, относительной устойчивостью и очевидной направленностью подбора статей, окружающих текст «Сказания» о тихвинской святыне в редакции *Е*. Вот как эти статьи расположены (за исключением других, не важных в данном случае, статей) в рукописи Уваровской № 1868 (попутно отмечу расположение тех же текстов в других четырех сборниках).

1) «**Сказание, чего ради великаго града архиепископы на главах своих носят белый кловук...**» Нач.: «**По явлении святых апостол святейший папа римский Сильвестр, поуча царя Константина...**» (л. 31). Это известная «Повесть о новгородском белом клобуке», рассказывающая о чудесном переходе на Русь, конкретно в Новгород, древней константинопольской святыни – атрибута высшей духовной власти. Согласно классификации Н. Н. Розова, данный текст относится к первоначальному варианту краткой редакции[271]. Не исключено, что устный архетип произведения возник еще в XV в., однако его литературная об-

работка, по мнению некоторых ученых, началась со второй половины XVI столетия[275], когда на церковном соборе 1564 г. был поставлен вопрос о праве новгородских иерархов — **«котораго для случая»** — носить белый клобук[276]. Надо сказать, что имеется и ряд косвенных данных, дающих основание для гипотезы о составление краткой редакции «Повести» как первоначальной в начале 50-х гг. XVI в.[277]

В сборниках: № 2 — нет; № 3 — л. 109 об.; № 4 — л. 49; № 5 — л. 208 об.

2) «**Сказание о чудотворном явлении Спасова образа, како благоверному царю Мануилу Греческому...**» Нач.: «**Во святей Софеи в великом Новеграде стоял во время божественныя службы Дмитрий Феодорович Ласкирев Грек...**» (л. 37). Здесь изложена предыстория иконы «Спас на престоле» из новгородского Софийского собора. Согласно свидетельству софийского священника Прокопия «**с товарищи**» и дьяка Василия III Дмитрия Федоровича Ласкирева, она была написана царем греческим Мануилом и находилась в Константинополе еще до Владимирова крещения, затем оказалась в Корсуни, откуда и попала на Русь (анахронизм, поскольку самый ранний византийский император по имени Мануил — из династии Комнинов — правил много позже, с 1143 по 1180 г.). Эти сведения дополнены также легендой о чудесном наказании Мануила за совершенный им в попрание святительских прав суд над священнослужителем. Данное предание, как известно, было записано в начале XVI в., до 1526 г.[278] В Новгородской третьей летописи оно помещено в разделе за 6553 (945) г. и завершается сообщением о том, что «**ныне**» чудотворная икона находится в Успенском соборе Московского Кремля, а в Новгороде сохраняется только ее «**список**»[279] Подобный обмен, как известно, произошел после того, как в 1561 г. икону привезли в Москву для написания с нее копии[280]

В сборниках: № 2 — нет; № 3 — л. 115 (здесь статья находится в подборке из иконологических сочинений, приписываемых авторству преподобного Максима Грека); № 4 — л. 59; № 5 — л. 205 об.

3) «**Сказание о святей Софеи, еже есть Премудрость Божия**». Нач.: «**Церкви Божия София пречистая девице и Богородице...**» (л. 42 об.). В статье дается двоякое толкование образа Софии

Премудрости Божией и как Богородицы и как Сына и Слова Божия[281]. К сожалению, произведение не изучено, но подобный текст мог появиться, вероятно, в связи с иконописными работами новгородско-псковских мастеров в Кремле после московского пожара 1547 г., а также в связи с соборным рассмотрением в 1553 г. «**сумнений**» дьяка И. М. Висковатого по поводу каноничности и догматического смысла этих работ.

В сборниках: № 2 – л. 138 об.; № 3 – л. 120 (здесь статья находится в вышеуказанной подборке из сочинений, приписываемых авторству Максима Грека; аналогичная атрибуция текста встречается и в других рукописях XVII в.[282]); № 4 – нет; № 5 – нет.

4) «**Во граде галилейстем, в Назарете, о храме святыя Богородица, в нем же родися от Иоакима и Анны**». Нач.: «**Во странах иерусалимских, во граде галилейстем, ему ж имя Назарет, в том храме благовестил архангел Гавриил...**» (л. 43 об.). Это – сказание, или повесть о Лоретской иконе Богоматери. В нем сообщается о четырехкратном переходе с места на место по пути из Иерусалима в Римскую империю построенной в Назарете и освященной еще святым апостолом Иаковом, «**братом Господним**», Рождество-Богородицкой церкви вместе с хранящимся в ней образом Богоматери, который был написан евангелистом Лукой[283] Эта повесть, как показано выше, регулярно предваряет собой непосредственно текст «Сказания» о тихвинской святыне в редакции *Б*, а также встречается эпизодически в рукописях с текстом «Сказания» в редакциях *А*, *В* и *Г*, правда не в столь тесном и фиксированном сопряжении с последним. Между прочим «Повесть» повлияла на русскую иконографию. Так, после московского пожара 1547 г. кто-то из работавших в Москве новгородско-псковских иконописцев написал образ Лоретской Божией Матери, получивший затем название «Прибавление ума»[284].

В сборниках: № 2 – л. 141 об.; № 3 – л. 121; № 4 – л. 69 об.; № 5 – л. 134 об.

5) Сказание о Тихвинской иконе Богоматери.

6) «**Сказание о иконе пресвятыя Богородицы Одигитрия**». Нач.: «**По возшествии убо Господа нашего Исуса Христа на небеса...**» (л. 52). К сожалению, «Сказание» не изучено. В нем речь идет о том, как святым апостолом евангелистом Лукой был написан, «**при**

Клавдееве кесарстве», первый богородичный образ; о том, как он выглядел (дана подробная иконографическая характеристика), а также о символическом значении композиционного расположения фигур на иконе и некоторых изобразительных деталей (звезд на мафории Богоматери, креста в нимбе вокруг головы Превечного Младенца, графем Ѿ, о (так! — *В. К.*), н, свитка и т. д.). В целом данный текст как бы восполняет имеющееся в «Сказании о Тихвинской Одигитрии» лаконичное описание *внешности* «явленного» образа.

В сборниках: № 2 — л. 162 об.; № 3 — л. 128 об.; № 4 — л. 84 об.; № 5 — л. 252 об.

7) «**Сказание, како и отколе бысть архангельское пение, сиречь демественнаго предания**». Нач.: «**Всяко убо писание добро и богодухновенно и зело полезно есть...**» (л. 53). Здесь воспроизведен и попутно осмыслен с богословской точки зрения сюжет о том, как знаменитый византийский гимнограф, преподобный Роман Сладкопевец был чудесно научен явившейся ему во сне Богоматерью (после молитвы перед Ее иконой во Влахернском храме) искусству божественного стихословия. В Средние века этот сюжет был известен и в агиографических и в литургических вариантах[285] В «Сказании», кроме того, утверждается, будто от святого Романа берет свое начало и демество. Оно якобы введено было на Руси греческими певцами еще при Ярославе Мудром. Это — очевидная разработка известия о «**богогласном пении**» из «Степенной книги»[286]. К сожалению, текст «Сказания» до сих пор не привлекал внимания исследователей. Но думается, зафиксированное в нем предание имело нарочитую актуальность именно в середине XVI в. Как раз после собора 1551 г. при непосредственном участии царя Ивана IV и новгородских роспевщиков в Московской Руси осуществляется одновременно и возрождение и обновление церковно-певческого дела: возникают специальные школы, пересматриваются уставные требования по части пения, создаются новые службы, формируется даже особый московский певческий стиль, появляется, наконец, новая система певческих знаков — демественная нотация, да и само демество как особый тип древнерусского торжественного пения, отличный и от обычного столпового, и от кондакарного типов многоголосным характером, обретает важное значение в русской богослужебной системе[287] Вероятно, в этом контексте и возникло данное «Сказание», явив собой историко-теоретическое обоснование

правомерности похожего своим многоголосием на католическое пение демества в православном обиходе богослужения.

В сборнике: № 2 – л. 165 об.; № 3 – л. 129 об.; № 4 – л. 87; № 5 – л. 224 об.

8) «**Повесть писана о Печерском монастыре, иже во Псковской земли, и о Марце первом, старце Печерском, в ней же явлено вкратце и о чюдесех от иконы пречистыя Богородицы и честнаго и славнаго ея Успения, и о избавлении града Пскова и обители Печерския в нашествие безбожнаго короля Литовскаго Стефана Абатура**». Нач.: «**По воскресении Господа нашего Исуса Христа и по вознесении его на небеса...**» (л. 54 об.). Это – пространная, или вторая, редакция «Повести о Псково-Печерском монастыре»[288], составленная иноком Григорием в середине 80-х гг. XVI столетия[289]

В сборниках: № 2 – нет; № 3 – нет; № 4 – л. 89; № 5 – нет.

9) «**Повесть душеполезна о иконе пречистыя Богородицы, како прииде из Иверскаго царства во Святую гору по воздуху Божиим промыслом**». Нач.: «**Бе некто купец в Иверском царстве...**» (л. 71 об.). Это – первый вариант «Сказания об Иверской иконе»[290] Текстуально близкий список новгородского происхождения опубликован и относится к середине XVI в.[291] Вероятно, тогда же произведение и было введено в обиход древнерусского чтения. Книжники XVII столетия данный текст нередко атрибутировали Максиму Греку[292], как полагают исследователи, ошибочно[293].

В сборниках: № 2 – л. 134; № 3 – л. 154; № 4 – нет; № 5 – л. 137.

10) «**Чюдо пречистыя Богородицы о Ватопедском монастыри, чти в суботу 5-ыя недели поста**». Нач.: «**Бысть в Римстем граде некий купец, в кораблях ходя. Случися ему пристать в край моря, в реку малу...**» (л. 74). Это так называемый контаминированный текст, возникший, надо полагать, в XVI столетии на основе разных вариантов первой версии «Повести о Ватопедском монастыре», известной на Руси со второй половины XV в.[294] Одна из этих версий опубликована по новгородской рукописи середины XVI в.[295] Книжники XVII столетия иногда связывали сочинение с Максимом Греком[296], вероятно, необоснованно[297]

В сборниках: № 2 – л. 169; № 3 – л. 155 об.; № 4 – нет; № 5 – нет.

11) «**Чюдо пречистыя Богородицы о граде Муроме и о епископе его, како прииде на Рязань**». Нач.: «**Слышах убо некия глаголющих древняя сказания о граде Муроме, яко прежняя лета бысть не на том месте создан...**» (л. 75). Это повесть написана Ермолаем Еразмом[208] Сюжетной основой ее является рассказ о том, как несправедливо обвиненный муромцами в блуде епископ Василий, держа в руках образ Богоматери с Младенцем, был чудесно перенесен на собственной мантии по Оке против течения из Мурома в Рязань. Близкий текст опубликован по списку середины XVI в.[299]

В сборниках: № 2 – л. 171; № 3 – 156 об.; № 4 – нет; № 5 – нет.

12) «**Сказание о иконе пречистыя Богородицы Оковецкия**». Нач.: «**В лето 7047-го, во дни благочестиваго государя царя и великого князя Ивана Васильевича всеа Русии, и святейшаго Иасафа митрополита всеа Русии, и при архиепископе Акакии Тверском, и при наместнике Иване Григорьевиче Морозове явилося Божие милосердие край волости Оковецкой, промеж дву деревень...**» (л. 76). Сюжетным центром этого повествования является рассказ о чудесном обретении богородичной иконы и креста в Тверской епархии – «**в Оковецкой волости**», на реке Пырышне в 1539 г. Примечательно описание иконы: на ней «**написан образ Пречистыя Одигитрия, а на левой руце превечный Младенец, а за Младенцем, на той же иконе, приписан угодник их, великий святитель Никола чюдотворец, стоячий**». Как очевидно, данный иконографический сюжет содержательно согласуется с преданием о Тихвинской святыне. Известно, что в 1540 г. из Ржева в Москву были принесены эти два чудотворных образа – икона Богоматери «Одигитрия» и икона с изображением Честного Креста. В память о данном событии в Москве возвели церковь и установили праздник с крестохождением «**ко Пречистой, нарицаемой Ржевской**» 11 июля[300] Текст «Сказания» представляет собой первую редакцию памятника, не раз опубликованную Вопрос о времени возникновения этого текста не решен, но весьма вероятно, что его создание было связано с чествованием ржевских святынь в Москве.

В сборниках: № 2 – нет; № 3 – л. 157; № 4 – нет; № 5 – нет.

13) «**Сказание вкратце о соборе на Матфея на Башкина...**» (л. 89). В «Сказании» [3] речь идет о состоявшемся осенью 1553 г.

соборе, отцы которого осудили протестантские взгляды Матвея Башкина и его единомышленников, в частности, их отказ от почитания икон[304].

В сборниках: № 2 – нет; № 3 – л. 56; № 4 – л. 97; № 5 – нет.

14) «**Изложение соборнаго деяния на дьяка Ивана Михайлова Висковатаго**» (л. 90об.). В этом тексте[305] также повествуется о работе собора 1553 г., на котором вслед за ересью Башкина были рассмотрены и осуждены богословские и «искусствоведческие» суждения Висковатого по поводу новых икон и росписей, появившихся в Кремле после пожара 1547 г.

В сборниках: № 2 – нет; № 3 – л. 57 об.; № 4 – л. 99 об.; № 5 – нет.

Как видно, во-первых, все отмеченные статьи связаны с темой иконопочитания вообще и у́же – с темой почитания Богоматери и ее икон; во-вторых, большинство из них связаны с темой молитвенного попечения Богоматери о роде христианском и у́же – с темой чудесных знамений и явлений, демонстрирующих таковое; в-третьих, некоторые статьи связаны с темой чудесного перенесения святыни по воздуху и у́же – с темой воздушного явления богородичной иконы; наконец, отдельные из них отражают тему восприятия Русью святынь христианского Востока и Запада и, соответственно, сопряжены с важнейшей для Московского государства XVI в. темой преемственности власти (светской и духовной), а также с темой разделения духовной и светской власти. Нельзя не отметить и новгородской – содержательно и генетически – привязанности ряда указанных статей. Впрочем, последнее обстоятельство в XVII столетии, когда возникли все рассматриваемые рукописи, вряд ли имело идеологическое значение в смысле известной борьбы Новгорода с Москвой за духовное первенство. Как бы то ни было, ясно, что подбор перечисленных здесь статей (прежде всего, в сборнике Уварова № 1868) подчинен был единому замыслу и цели – проиллюстрировать идею особого отношения Пресвятой Богоматери к России, а также идею святости Русской земли как последнего оплота Православия и, может быть, права Русской Церкви на духовный приоритет в Церкви Вселенской (известны ведь претензии Москвы по случаю учреждения Патриаршества на то, чтобы кафедра Вселенского первоиерарха была перенесена в Россию)[307].

Важно также отметить, что в других сборниках с текстом «Сказания о Тихвинской иконе Богородицы» в редакции *Е* состав окружающих его статей варьируется и в количественном отношении и по порядку их следования. Наиболее полно сравнительно с рукописью Уваровской № 1868 он отображен в рукописи Погодинской № 1558. Что же касается их взаимного расположения, то устойчивой и непосредственной сопряженностью с текстом исследуемого повествования о «Тихвинской Одигитрии» отличаются только три статьи — его, так сказать, постоянный конвой. Прямо перед текстом редакции *Е* всегда переписывается (очевидно, по традиции, восходящей к сборникам с текстом редакции *Б*) «Сказание о Лоретской Богоматери», а следом за ним всегда помещаются: «Сказание о иконе Одигитрии» и «Сказание о демественном пении». Единственное исключение представляет рукопись Ундольского № 614, в которой этот комплекс произведений разбит: вместе здесь переписаны «Сказание о Тихвинском образе» и затем «Сказание об иконе Одигитрии», а повествования «о Лоретской Богоматери» и о «демественном» пении помещены порознь на других ее листах. Тем не менее, очевидно все же, что древнерусские книжники воспринимали означенные литературные произведения как части единого — и, вероятно, изначально возникшего именно в таком виде — целого. Не случайно же из работавших над составлением сборников — Музейным № 8433, Погодинским № 1558 и Ундольского № 593 — кто-нибудь один всегда собственноручно переписывал названные тексты целиком, от первого до последнего, не меняясь с другими писцами. В этом отношении, однако, не показателен сборник Уваровский № 1868 — как переписанный одним почерком. Тем не менее указанная последовательность в нем соблюдена. Полагаю, все четыре произведения воспринимались как единый литературный цикл на общую — мариологическую — тему.

В связи с этим обращает на себя внимание наличие в сборниках Музейном № 8433 и Погодинском № 1558 повествований, тематически конгениальных данному циклу и расположенных к тому же в идентичной по сравнению со сборником Уваровским № 1868 последовательности: «Сказания о Софии Премудрости Божией», «Сказания об Иверской иконе», «Повести о Ватопедском монастыре» и «Повести о епископе Василии». Думается,

к этому перечню можно отнести и «Сказание об Оковецкой иконе». Хотя в сборнике Музейном № 8433 оно отсутствует, но, поскольку последний является конволютом, такое отсутствие вполне объяснимо. Все названные тексты, помимо тематики, имеют общность по времени их литературного рождения в XVI в. или их переработке в середине столетия, а также, вероятно, по их отношению к собирательно-обобщающей деятельности книжников из круга святителя Макария, митрополита Московского. Отсюда небезосновательно предположение, что все они, включая и «Сказание о Тихвинской иконе Богоматери», так или иначе отражают обстоятельства русской жизни и духовные интересы русского общества, характерные именно для указанного периода. При этом особо хочу подчеркнуть, что сущностной основой таковых (и жизни и интересов) в то время была известная борьба православной церковно-религиозной традиции в сфере культа и искусства с обозначившимися кризисными явлениями в виде различных домыслов и новых учений вплоть до еретических[308]. Знаменательно также, что именно в период царствования Ивана IV в русской официальной церковно-государственной идеологии обретает особенное религиозное значение и доминантное звучание мариологическая тема, присущая содержанию всех указанных литературных произведений.

Итак, что же представляет собой текст «Сказания о Тихвинской иконе пресвятой Богородицы «Одигитрия»» в редакции *E*? Прежде всего, если говорить о его фактографическом содержании, он есть результат литературного развития всей предыдущей истории произведения и, соответственно, истории почитания чудотворного образа. А вот в идейно-стилистическом отношении он, несомненно, является рефлексом церковно-государственных идеологических и эстетических умонастроений, выразившихся в официальных актах конца 40-х – начала 60-х гг. XVI в. (венчание на царство, соборные деяния, внутренняя и внешняя политика царя Ивана IV и митрополита Макария), а также в русской историографии (летописи, «Степенная книга») и агиографии (Великие Минеи-Четьи). Соответственно этому, текст редакции *E* отличается подчеркнутой этикетностью и чинностью, усиленным риторизмом и торжественностью, публицистическим и теологическим ха-

рактером изложения конкретных фактов, развитой структурой диалогов персонажей и авторских отступлений. Собственно, в нем сравнительно со всеми предыдущими версиями «Сказания» был впервые осуществлен художественно-литературный синтез известных исторических сведений и общественно-религиозных идей. О Тихвинской иконе повествуется как о святыне вселенского значения, ее история интерпретируется в контексте истории христианства и, в частности, в контексте реального положения Московского царства в христианском мире — как избранного удела Пресвятой Богоматери и последнего оплота Православной Церкви.

Трудно говорить о точном времени составления данной версии литературного памятника при полном отсутствии информации о ее составителе. Судя по упоминанию в ней устроения в 1560 г. Тихвинского Успенского монастыря и отсутствию сведений относительно учреждения на Руси Патриаршества в 1589 г., он был создан именно в период между указанными годами. Но это лишь общее соображение. И им, к сожалению, пока что следует ограничиться.

Редакция *Е* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» текстуально — в той части, в которой воспроизводится легендарно-историческая основа произведения, — тесно связана с редакцией *Д*, так что чтения многих фрагментов в этих литературных версиях идентичны. Но имеются в редакции *Е* и отличия — в отдельных фактических указаниях, в структуре и составе всего текста.

Так, создатель редакции *Е* частично возрождает хронологическую версию редакции *А*, утверждая, что первый храм сгорел через 5 лет после основания: «**пришедшим же 5 летом, в лето 6898 первая церковь... згорела...**» (Увар-1868, л. 47 об.), причем им зафиксирована явная несогласованность, поскольку первый храм основан был в год явления иконы, то есть «**в лето 6891-е**», и, следовательно, сгореть должен был в 6896-м, а не в 6898 г.

Повествование редакции *Е* перебивается вставками-добавлениями в виде историко-ретроспективных размышлений по поводу описываемого и похвально-молитвенных тирад, исходящих от автора или от персонажей «Сказания». В качестве примера приведу два наиболее любопытных чтения.

Первое помещено после рассказа о чуде с церковным мастером и железным крестом: «**И в том часе соделаша крест древян, и**

поставиша на церкви святыя Богородица, и освятиша ю. И быша тогда от иконы оноя пречистая Богородица Одегитрия многа чюдеса и исцеления одержимым различными недуги и страстьми, с верою приходящим даже и до днесь, — яко нерукотворенным образом, иже в Лиде; иконою Одегитрия, [и]же первое написа божественный апостол Лука; и оною иконою, еже богоносный Герман в Лиде написа, еже Рымляныни наречется...» (Уваровский-1868, л. 47 – 47 об.).

Приведенный фрагмент интересен, прежде всего, тем, что в нем впервые в ходе литературного развития исследуемого памятника «Тихвинская Одигитрия» сопоставляется с древнейшими – конкретно названными – христианскими святынями (в этом отношении «Повесть новгородских гостей» отличается как раз неопределенностью: хотя в ней и подчеркивается греческое происхождение «явленной» Тихвинской иконы, но какая точно «Одигитрия», оставив Константинополь, перешла на Русь, в Тихвин, не указывается); причем следует особо отметить: именно сопоставляется с ними, сравнивается с ними только по силе чудотворения, но ни в коем случае не отождествляется, не интерпретируется как одна из них (на это обстоятельство настойчиво обращаю внимание исследователей, часто не чувствующих существенной разницы между данными понятиями). Из содержания этой вставки никак нельзя заключить, что ее автор прямо рассматривал Тихвинскую икону как один из древнейших римско-византийских чудотворных образов, перешедших на Русь. Вставка свидетельствует также о его знакомстве с литературным памятником, включенным в круг русского чтения по крайней мере в конце XIV в., – «**Сказанием... о чюдесех... Богородица... еже... честною Єа иконою съдеяся, яже Римляныни нарицатися обыкши...**» В этом чрезвычайно любопытном произведении как раз и воспроизводились исторические предания о возникновении древнейших изображений Богоматери: о том, как евангелист Лука «**написа на дъ(с)це начрьтание**» Матери Божией и как она благословила его, когда увидела; как в городе Лидде, в построенном апостолами Петром и Иоанном храме «**въ имя**» приснодевы Марии по слову последней сам собою возник «**на едином от утврьжающих здания храму стлъпе не рукописан, но богописанен образ ея**»; и наконец, как уже много позднее патриарх Герман, будучи во время паломни-

чества по святым местам в Лидде, «**видети сподобися пречистый Пречестныя божественный образ**», то есть нерукотворное изображение Богородицы, с которого «**изографми на досце иконное приемлеть уподобление**». В произведении рассказывалось также о чудотворениях от этих икон, связанных по преимуществу с преодолением иконоборческих тенденций в христианстве и со стороны других вероисповеданий, и попутно давалось богословское обоснование иконопочитания.

Несомненно, текст редакции *Е*, сравнивающий «Тихвинскую Одигитрию» с прославленными иконами Богородицы – нерукотворной, письма евангелиста Луки и Лиддской, возник под влиянием указанного памятника древнерусской переводной литературы.

Далее в рассматриваемой версии «Сказания», после рассказа о втором пожаре и перед сообщением о возведении третьей Успенской церкви и Никольской часовни (за которым сразу следует «Повесть новгородских гостей»), читаем следующее: «**Священницы ж и вси людие удивишася сему великому чюдеси пречистые Богородицы, еже о иконе и о кресте** (оставшихся невредимыми от огня. – *В. К.*). **И, со слезами молящеся, прославиша Бога, показавшего таковое дивное чюдо в последнем роде сем, во словянех, новаго Израиля, паче оного невещественного огня, еже показа великому Моисею купину палиму и не сожигаему. Тако ж показавшу Богу чюдо в Руси ново, яко ж древле Моисею, творящи дивная чюдеса во Египте пред царем Фараоном. Сице и зде роди, иже нарицаеми руси, иже и кумани, живяху во Ексинопонте, и начяша пленовати с**[т]**рану Римскую, хотяху ж пойти на Костянтинград. Но возбрани им Божий промысл вышний, паче ж и гнев Божий приключися им тогда. И возвратишася тщи князя их Оскалд и Дир. Греческий ж царь Василей Макидонянин много воева на агаряны и манихеяны, сотвори ж и с прежде реченными руси мирное устроение и приложи их на хр**[ис]**тиянство. И обещавшеся креститися, просящи архиепископа себе. И посла к ним царь. И, внегда хотяху креститися, паки уныша и реша ко архиерею: “Аще не видим знамение чюдно от тебе, не хощем быти християня”. Архиерей же рече: “Просите, еже хощете”. Они ж реша: “Хощем, да ввержеши святое Еу**[ан]**гелие во огнь, иже учит Христова словеса. Да аще не згорит, будем християня и, елико научиши нас, сохраним сия и не преступим”. И рече архиерей:**

“Ѥлико просите, будет вам”. Повелевшу ж архиерею, и сотвориша огнь велий. И воздев руце свои на небо, и рече: “Христе Боже, прослави имя твое!” И постави святое Єу[ан]гелие на огнь, и пребысть в нем много время; и не прикоснуся его огнь, яко ж оноя святыя иконы Богородицы Одегитрия и кресту, еже на Тихфине. Сие видевши, руси удивишася, чюдящася силе Христове, и крестишася вси» (Уваровский-1868, л. 48 – 48 об.).

Как видно, здесь посредством исторических аналогий осмысляется значение чудесной неподверженности Тихвинской иконы огню: так Господь явил на Руси чудо более великое, нежели некогда пророку Моисею в виде неопалимой купины. Но это – не единственное чудо. Подобное же было явлено русичам еще в самом начале их истории. Тогда оно ознаменовало обретение ими истины христианства. Данное историософское рассуждение привлекает внимание, во-первых, тем, что в нем, очевидно, отразилось влияние русской политической доктрины о Москве как третьем Риме («в последнем роде сем, во словянех, нового Израиля»); во-вторых, тем, что оно (фрагмент «роди... и крестишася вси») является переработкой известного рассказа о первом крещении Руси, который читается, в частности, в Никоновской летописи – в статье за 6384 (876) г. «О князе русстем Осколде»[311] и в «Степенной книге» – в «Житии Ольги»[312] и в «главе 11» «первой степени» «О преложении книг и чюдо о святом евангелии...» Однако текстуально текст рассуждения по «Сказанию» значительно ближе именно к варианту повествования, содержащегося в Никоновской летописи, древнейшая часть которой, как известно, была написана в конце 20-х гг. XVI в.

В редакции *Е* сильно сокращен рассказ об основании в 1560 г. Тихвинского монастыря. Читающееся здесь сообщение имеет характер констатации факта; подробности, содержащиеся в версиях «Сказания» *Га* и *Д*, опущены. Причем составленный (и переработанный) автором данного повествования текст указывает некоторыми деталями на то, что создавший его книжник, в отличие от составителей редакций *Га* и *Д*, испытывал колебания при решении вопроса о соотношении светской и духовной власти. Сохранив известие о распоряжении царя относительно монастыря, создатель версии *Е* строит далее свое сообщение, нарочито подчеркивая активность именно церковных иерар-

хов: «**Потом же, во дни благочестиваго царя и великого князя Ивана Василевича всеа Русии, паче же и советом пресвященного Макария, митрополита Московскаго и всеа Русии, и благословением Пимина, архиепископа великого Новаграда, устроиша монастырь...**» (Уваровский-1868, л. 49 об.).

После сообщения об основании монастыря в редакции *Е* следует завершающее весь текст пространное (на нескольких листах) историко-богословское рассуждение об иконопочитании, а в сущности о восприятии Русью духовного наследия Византии. Вот как оно начинается: «**Глаголют же нецы самовидцы, яко сия икона святыя Богородица Одегитрия, Божиим изволением, ими ж един весть судбами своими, прииде ис Констянтина града, от Лахерны, провиде настоящая граду обдержание турскаго царя и срацын безбожных, еже и бысть вся сия за умножение грех ради наших. От нея ж велия и дивная чюдеса совершаются... всякими болезньми одержимая, с верою прирыщуще от всех стран Росийскаго царства...**» (Уваровский-1868, л. 50).

Как видно, тема перехода византийской святыни на Русь, затронутая еще в «Повести новгородских гостей», однако лишенная в последней строгой концептуальности, звучит здесь вновь, но звучит уже вполне определенно и однозначно; смысловая оформленность, завершенность данного пассажа, восполняя умолчания легендарного рассказа «Повести», наделена более убедительной интонацией, причем речь в нем идет именно о главной византийской святыне — Влахернской Одигитрии, с которой, следовательно, прямо отождествлена Тихвинская; кроме того, сам переход ее на Русь (заметим: принадлежность иконы Новгороду никак не подчеркнута) связывается с потрясшим весь христианский мир падением Византии под ударами Османской империи и интерпретирован в духе привычного для средневекового сознания провиденциализма. В позднейших обработках исследуемого памятника — в так называемых «Книгах о Тихвинской Богоматери» XVII в. означенная тема будет еще более конкретизирована: авторы этих пространных сводов-компиляций, отдавая дань литературно-этикетному канону, непременно акцентировали внимание на том, что знаменитая икона перешла в Россию за 70 (символически значимое число) лет до завоевания Константинополя[315] Необходимо также указать: помимо отмеченной темы, в приведенном отрывке нашла

выражение и мысль об общерусском почитании «Тихвинской Одигитрии», что вполне согласуется с тогдашним церковно-политическим представлением о покровительстве Богоматери Русской земле вообще.

Далее в рассуждении следует богословское обоснование необходимости и правомерности иконопочитания. При этом даны краткие описания пяти чтимых на Руси богородичных икон с толкованием изображенного на них и ссылками на авторитет христианских святых — Василия Великого, апостолов, пророка Давида, епископа Никейского Феофана, Иосифа Студита, Андрея Критского и др. Речь здесь идет об образе «Одигитрия» (без четкого указания на какую-либо конкретную икону); об образе «Знамение», «**еже есть воплощением начертано прямо некако в Матерних недрех седяща превечнаго Младенца... в Великом Новеграде, иже на Ильине улице...**»; о Владимирском образе Богоматери «Умиление»; об иконе Богоматери «Оранта», «**еже предстоя, руце простерши, пред Царем и Господем нашем**» (похоже, тип «Боголюбской») и, наконец, об иконе «**пречистые Богородицы и царицы всех, яко на престоле седящу**» (похоже, тип «Печерской», или «Свенской»), приснившейся когда-то известному царю-иконоборцу Феофилу, о чем «**в синаксаре явлено**» Очевидно, что данный трактат — посредством сравнительно-исторического сопоставления — утверждал идею о восприятии Русью духовных сокровищ христианской древности.

Завершается все рассуждение, а вместе с тем и текст редакции *Е* в целом пространным молитвенным обращением к Богоматери: «**Богородице, всѣм царице, православным похвала и заступление, не остави нас, всегда надѣющихся на тя, еретическая шатания и лица их посрами, еже не покланяющихся, ни чтущих честнаго твоего образа!..**» И очевидно, что произносилось таковое именно у Тихвинской иконы. Главным мотивом этой молитвы является прошение о заступничестве за чтущих образ Богоматери христиан, за царя и Русскую землю перед лицом еретиков-иконоборцев, инославных, иноверных и бесов. Любопытно, что впоследствии эта молитва не была включена в состав «Службы», посвященной празднованию в честь явления Тихвинской иконы 26 июня[317].

§ 5. Редакция *Ж*

Редакция *Ж* выявлена всего в одном списке: в сборнике РНБ, Основное собрание русских рукописных книг, Q.1.1133, в 4-ю долю, полуустав, середина XVI в.[318] (думается, третья треть столетия), л. 38 об. – 54 (далее – ОСРК-1133).

Заглавие: «**О явлении иконы пречистыя Богородицы, еже на Тихвине**».

Вводный приступ: «**Паки ж о иконе пречистыа Богородица честнаго Ея Одигитрия еще да предложим повесть новуявльшуся, ужаса и удивленна исполнену**».

Начало: «**В Рустей земли напоследок летом, при цари греческом Иване Палеологе, в лето 6891-е, во дни же благочестиваго великаго князя Дмитрия Ивановича Московскаго всея Русии, митрополиту ж тогда на Москве — Пимину, в Великом ж Новеграде — архиепископу Алексею, явися — Бог весть откуду, — во области Великаго Новаграда, во Обонежской пятины, в некоей веси, зовомо в Вымочиницах, на Ояти, икона пречистыа Богородицы Одигитрия, на руце имущи воображена превечнаго младенца Господа нашего Исуса Христа Сына Божиа, в последняа времена от Нея воплощьшася, на спасение наше...**»

Конец – как в редакции *Е*, то есть текст *Ж* завершается рассмотренным выше пространным историко-богословско-панегирическим рассуждением-трактатом о связи Тихвинской иконы с Влахернской Одигитрией, о сущности иконопочитания, о Богоматери, Ее чудотворных изображениях и заступничестве за христиан.

Нетрудно установить, что редакция *Ж* текстуально близка к редакции *Е*. Помимо обнаруживающегося сходства в начале и конце ее текста, в ней также читается пассаж, в котором Тихвинская икона сопоставлена с древними богородичными образами – нерукотворенным, «иже в Лиде», иконой Одигитрии, написанной евангелистом Лукой, и «Римляныней», созданной патриархом Германом по подобию нерукотворенного Лиддского изображения, и заимствованное, видимо из Никоновской летописи аналого-историческое отступление на тему неподверженности христианских святынь воздействию огня.

Соответственно времени появления списка ОСРК-1133, а также упоминанию в нем основания при Иване Грозном

Успенского монастыря на Тихвинке можно полагать, что данные текстовые фрагменты были включены в состав «Сказания о Тихвинской Одигитрии» после 1560 г. Но так как в них значение Тихвинского чудотворного образа Богоматери оценивается на фоне всемирной христианской истории (палестинской, римской, византийской, русской), то не без основания должно утверждать, что тогда уже эта икона в рамках официальной идеологии (а тексты, о которых идет речь, отражают именно таковую) определенно рассматривалась не только как общерусская святыня, но и как общехристианская, во всяком случае, равнозначная всепочитаемым — и в православии и в католичестве — образам Богоматери. И это вполне соответствовало внешнеполитическим великодержавным тенденциям светской и духовной власти Московской Руси того времени.

Наблюдения над текстом редакции *Ж* выявляют не только ее сходство с редакцией *Е*, но и разительное отличие от последней.

Прежде всего в составе версии *Ж* отсутствует «Повесть новгородских гостей». Причем ее исключение из текста «Сказания» — очевидно намеренное — произведено очень аккуратно, так что логика повествования никак не пострадала: «...**И благословением Пимина, архиепископа Великаго Новаграда устроиша манастырь пречестен благодатию Христовою иноком во спасение, еже и доныне стоит призрением святыя Богородица на реце Тихвине. Глаголют же нецыи самовидцы, яко сия икона святыя Богородицы Одигитрие Божиим изволением, имже един весть судьбами своими, прииде из Константиняграда от Лахерны, провидя настоящее граду обдержание Турскаго царя и срачин безбожных, еже и бысть сия вся за умножение грех наших. От нея ж велия и дивная чюдеса совершаются**...» (ОСРК-1133, л. 46 об. — 47). Таким способом из предания был выброшен элемент весьма значимый, который, при желании, можно было легко интерпретировать в духе новгородских идеологических амбиций. Подобная операция только усилила общее промосковское звучание редакции *Ж*, придала ее идейной направленности абсолютную однозначность, без каких бы то ни было нежелательных коннотаций.

Автор версии *Ж* не ограничился только этим. Созданный им текст «Сказания» — если рассматривать его как исторический

источник – особенно интересен тем, что в нем строительство каменного храма в Тихвине отнесено не к 1507-му, а к 1497 г.: «**Паки ж в лето 7000 и 5, при державе великого князя Ивана Василиевича** (а не Василия Ивановича; речь идет, очевидно, об Иване III. – *В. К.*) **всея Руси, поставиша церковь камену велику на том же месте**» (ОСРК-1133, л. 46 об.). При этом о Василии III в рассматриваемой версии вообще нет ни слова (факт, требующий отдельного размышления). Сразу за приведенным сообщением о каменной церкви здесь читается заметка об устроении Тихвинского монастыря «**во дни... великого князя Ивана Василиевича**» (то есть Ивана IV), подобная содержащейся в редакции *Е* (см. выше), и затем, опять-таки как в *Е*, – рассуждение об иконопочитании.

Таким образом, в тексте *Ж* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» отсутствуют рассказы: об основании Никольского монастыря, о чуде с церковной папертью и о царских посещениях Тихвина в 1526 и 1547 гг. Иначе говоря, составитель данной редакции исключил из своего повествования чисто протокольный материал – документально-исторические разделы.

§ 6. Редакция З

Редакция *З* известна также в одном списке: в сборнике РНБ, собр. Софийской библиотеки, № 1449, в 4-ю долю, полуустав, 1602 г. [9], л. 544 об. – 560 об. (далее – Соф-1449).

Предварительное заглавие: «**О явлении иконы пречистые Богородицы на Тихвине**».

Вводный приступ: «**Паки же да предложим повесть преславну, ужаса и удивления исполнену, о иконе пречистыя Богородица честнаго Єя Одигитрия, явльшуся в Рустей земле напоследок летом от создания миру**».

Основное заглавие: «**Повесть чюдна и полезна, списана о явлении чюдотворныя иконы пресвятыя Богородица и приснодевы Мария честнаго Єя Одигитрия, иже на Тихвине. В ней же изъявлено вкратце и о чюдесех иконы тоя, и о поставлении церкви святыя Богородица честнаго Єя Успения, и о создании обители Тихвинския. Благослови, отче**».

Вступление: «**Благословен Бог Отец вседръжитель, творец небу и земли, видимым же всем и невидимым. Благословен единочадый Слово Божие, безначален сый, от Отца родися, Отча**

премудрость. Благословен Параклит, святый животворящий Дух, от Отца исходяй и Сыном явлен человеком. Всехсоставная единосущная Святая Троице, един содетель, и содрьжатель, и промысленик всему, — дая просящему премудрость и разум на славословие, и исповедание, и на похваление Твое, подай же уму моему разум и слово устом моим; и просвети очи сердечнии, вкупе же и телеснии. И исповем повесть преславну, ужаса и удивления исполнену, о иконе пречистыя Богородица честнаго Ея Одигитрия, явльшуся в Рустей земли напоследок летом».

Начало: «**От создания миру в лето шесть тысящное и осьмсотное и девятдесят первое, напоследок летом, при цари гречестем Иване Палеологе, и во дни благочестиваго и великого князя Димитрия Ивановича Московского и всеа Русии, и при святейшем Пимине митрополите Московском и всеа Русии, и при боголюбивом архиепископе Алексие Великаго Новаграда и Пскова, явися — Бог вес**[ть] **откуду, — во области богоспасаемаго славнаго Великаго Новаграда, во Обонежской пятине нарицаемей, в веси некоей, зовомой Моченица, на Ояти, от Тихвины за 100 поприщъ, явися икона пречистыя Богородицы Одигитрие, сиреч крепкая помощница, на левой руце имуща вооображена превечнаго младенца Господа нашего Исуса Христа Сына Божия, в последняа времена от нея воплощшася на спасение наше...**»

Конец: «...**и Его Богоматери, госпожи всей твари, владычицы нашей Богородицы и приснодевы Марии. Аминь**».

Текст редакции *З* отличается повышенной, сравнительно с другими редакциями, риторичностью, нарочитой велеречивостью, что обусловлено, видимо, было стремлением автора усилить дидактико-нравоучительное значение «Сказания». Составитель данной литературной версии скрупулезно следует нормам торжественного, парадно-благочестивого изложения, строго соблюдая требования, предъявляемые к жанрам «полезной» литературы. Его рассказ безупречно выдержан в рамках высокого агиографического, экспрессивно-эмоционального стиля (тенденции к которому заметно проявились уже в текстах редакций *Е* и *Ж*) и в силу этого насыщен этикетными формулами, риторико-медитативными восклицаниями, выражающими удивление, страх, радость, благоговение по поводу чудесных событий, молитвенными и богословско-пояснительными тирадами, исходящими из уст как персонажей «Сказания», так и са-

мого автора или рассказчика. Таким образом, в тексте отчетливо звучит авторская речь, причем не сливаемая с речью героев повествования. Создатель текста, описывая прошлое, попутно его комментирует, дает ему собственную оценку – разумеется, исполненную священного трепета и предназначенную для того, чтобы вызвать у читателя столь же высокое и благое волнение.

Текстуально и по составу редакция *З* близка к редакциям *Е* и *Ж*. В ней, например, также читаются вышеприведенные фрагменты: сопоставление явленной на Тихвинке иконы с древнейшими образами Богоматери и исторический пример, подтверждающий чудесную «огнестойкую» силу христианских святынь. В редакции *З*, как и в *Е*, содержится рассказ о строительстве в 1507 г. каменной тихвинской церкви, об основании Никольского монастыря и о чуде с папертью; как в редакции *Ж*, в ней отсутствует «Повесть новгородских гостей». Данная редакция обладает и индивидуальными особенностями.

Отметим наиболее интересные. В ее тексте, подобно тексту *Га*, имеется сообщение о церковном освящении 1515 г.: «**Священа же быс**[ть] **церкви каменная преосвященным и боголюбивым первым архиепископом новгородцким Серапионом в лето 7023, месяца августа во 12 день**» (Соф-1449, л. 555 об.). Но, как видим, этот фрагмент отличается от соответствующего ему чтения редакции *Га*. Во-первых, упоминание в нем Серапиона – явный анахронизм: после сведения весной 1509 г. с новгородской первосвятительской кафедры несчастный владыка был помещен в Троице-Сергиевом монастыре и делами оставленной епархии фактически уже не занимался во-вторых, в цитированном отрывке само событие отнесено не к 11, а к 12 августа – как в известном уже рассказе «Новгородского летописного свода 1539 г.» (см. выше). Иначе в редакции *З* читается и сообщение о царском посещении 1526 г.: «**По совершении Тихвинския церкве каменныя прешедшу единому-на-десят лету, самодрьжец и великий князь Василей, от слышаниа многих чудес и исцеления от иконы бывающих велиею верою влеком, восхоте помолитися и самовидец быти иконы святыа Богородица, иже на Тихвине; многим желанием и любовию месяца декамвриа в 25 приходит к чюдотворной иконе и на моление колени свои прекланяет со умилением; и, — молитвы, и моления, и обеты своя**

воздав Богородицы, и иконꙋ любезно целовав, — паки возвратися на свой царский престол» (Там же, л. 555 об. – 556).

Сразу за приведенным текстом в списке Соф-1449 следует весьма подробный и пространный рассказ об основании Тихвинского Успенского монастыря, завершающий редакцию *З* «Сказания», – «**О поставлении и ꙋстроении монастыря пречистыя Богородица** [на] **Тихвине** (Нач.: «**Всемогꙋщаго и всесилнаго и благаго и преблагаго Бога…**» Кон.: «**…и Его Богоматери, госпожи всей твари, владычицы нашей Богородицы… Аминь**») (Соф-1149, л. 556 – 560 об.).

Этот рассказ позволяет датировать редакцию *З* «Сказания» более точно. Дело в том, что в нем среди лиц, сопровождавших в 1560 г. митрополита Макария в Тихвин, упоминается игумен «**Мисаил**», «**иже быс**[ть] **первый епископ града Пскова**» (л. 558). Этот Мисаил, будучи архимандритом новгородского Юрьева монастыря, присутствовал на Московском соборе 1589 г., избравшем владыку Иова патриархом всея Руси, и вскоре после того был посвящен последним в сан псковского епископа; скончался он в Пскове через 3 года[321]. Поскольку в редакции *З* о нем говорится в форме прошедшего времени, можно предположить, что текст означенной редакции был создан не ранее 21 апреля 1592 г., даты смерти Михаила, и не позднее 1602 г., даты составления сборника, содержащего рассматриваемый список редакции.

В состав данной литературной версии «Сказания» не был включен известный по редакциям *Е* и *Ж* трактат об иконопочитании. Зато в ней нашли место два сюжетно-повествовательных нововведения.

Одно касается истории построения первой церкви в Тихвине на месте, указанном «явленной» иконой посредством чуда перенесения сруба, и следует сразу за эпизодом об этом чуде: «**…И на том месте начаша совршати церковь… Ꙋспения. Нецыи ж благоговейнии мꙋжии, от христолюбивых людей избрании, и — повелении бывше** [в] **Великий Новгород вскоре пꙋтешествие сотвориша и кир преосвященномꙋ Алексию архиепископꙋ, и началником града, христолюбивомꙋ народꙋ о явлении чюдныа иконы Богоматере и о чюдесех возвестиша. Архиепископ же, слышав сия от них, радости дꙋховныя наполнися и ꙋдивися Божию человеколюбию, и пречистыя Богородица милости, и иконы преславным**

чюдесем, и благодарение велие воздаст. В царствующий иж град Москву посланием самодръжцу вся возвести. От самодрьжца ж буквами приим повеление: “Священницы и дияконн хиротонисав, благослови и вкупе с пришедшими мужи отпусти”, — даст же им святый антиминс и повеле священие церкве сотворити и в ней литоргисати вседневно и молити Господа Бога и пречистую Богородицу о самодрьжце, и о благородных, и о всех православных. Священницы ж и диакони, по благословению архиепископа пришед на Тихвину, церкве приемницы быша и вкупе со христолюбивыми людми церковный весь причет устроиша» (Соф-1149, л. 548 об. – 549).

Как видно, здесь отдана дань этикету, чину церковно-государственных субординационных, или протокольных, взаимоотношений, сообразно которым должен был бы, по представлению автора этой редакции, складываться ход реальных событий.

Другое нововведение замещает – и композиционно и, очевидно, по смыслу – исключенную из текста «Повесть новгородских гостей». Так что вместо последней в редакции *З* читаем: «**И бысть убо третия церковь 105 лет, тако же и часовня. И в та убо лета произыде велия слава о преславных и великих чюдесех и многих исцелении, бывающих от иконы оноя пречистыя Богородица Одигитрия не точию до Великаго Новаграда и Пскова, но по вся грады великаго российскаго языка, и в немецкия отоки по Варяжскому понту и до Великаго Рима, еще ж и до самого царствующаго Коньстянтинова града; паче же о благородных и начальствующих славней Росии в слухи самодрьжца потонку вся внидоша и ведома быша, иже в то время скиптродрьжанием своим з Божиею помощию дрьжаву свою добре управляющу благоверному и достохвалному великому князю Василию Ивановичю всеа Русии. Сей же добрый благочестия содрьжатель к Богу и пречистей Богоматери велию веру име и к чюдотворной иконе святыя Богородица велию любовь стяжа; и сего ради самодрьжец повеле от своея царския казны на поставление иконы во имя Успения Богородицы на Тихвине устроити церковь каменну в похвалу своему благочестию и в память имени своему**» (Соф-1149, л. 554 – 554 об.).

Приведенный отрывок наглядно показывает, что автор редакции *З*, во-первых, усилил еще только намечавшуюся в более ранних обработках «Сказания» – редакциях *Е* и *Ж* – идейно-по-

литическую тенденцию, так что мысль о значении «Тихвинской Одигитрии» как вселенской христианской святыни обрела в его тексте законченность по форме и содержанию, отчетливость продуманной декларации; во-вторых, составитель *З* нарочито подчеркнул первенствующую роль Василия III в деле утверждения почитания «явленной» иконы, выразив таким образом свое полное сочувствие самодержавству и идее превосходства светской власти над духовной.

Итак, если говорить об идейной направленности исследуемой редакции, то, без сомнения, последнюю следует квалифицировать как промосковскую, и даже более того, – как отражающую великодержавные устремления Русского государства конца XVI – начала XVII в.

Помимо отмеченных сходств и отличий редакции *З* с рассмотренными выше литературными обработками «Сказания», текст данной версии содержит и множество других черт, создающих индивидуальное своеобразие ее сюжетно-повествовательной и стилистической структуры. В качестве примера достаточно указать на то, как воспроизведен в редакции *З* рассказ о видении Юрыша. Ее составитель усложнил диалогическую форму построения сцены беседы Юрыша с Богородицей и Николой. Если в редакции *А* распоряжение о кресте исходит из уст как бы обоих чудесных персонажей, что подчеркнуто формой двойственного числа: «**рекоста**», а в редакциях *Г*, *Д*, *Е*, и *Ж* с Юрышем беседует только Никола, изъявляя волю Богоматери, которая лишь молчаливо присутствует при этом, то в редакции *З* в разговоре принимают участие все три действующих лица, причем запрет на установление на церкви железного креста произнесен самой Богородицей, и Ее речь, естественно, субъективирована грамматической формой 1-го лица: «**понеже аз на своем храме не изволих быти кресту железну**...» (Соф-1149, л. 550). Таким образом, составитель текста *З*, беллетризовав всю сцену видения, добился ее предельной выразительности и натуральности.

Глава IV.
«Сказание о Тихвинской Одигитрии» в контексте официальной идеологии Русской Церкви и Московского государства в XVI в.

Итак, сравнительно-сопоставительный анализ редакций *В–З* позволяет представить общую картину развития «Сказания о Тихвинской Одигитрии» на протяжении XVI столетия и оценить значение и место этого памятника в литературном процессе указанного времени.

Рассмотренные редакции, вероятно, возникали поочередно и в основе своей восходили к более ранним версиям произведения – *А* и *Б*. Редакция *В* была написана во 2-й четверти XVI в., после 1526 г. Первоначальный вариант редакции *Г* появился либо одновременно с текстом *В*, либо после 1560 г. Редакции *Д* и *Ж* относятся ко 2-й половине или к третьей трети XVI в. Редакция *З* составлена на рубеже XVI–XVII вв. Сложнее определить время создания редакции Е, поскольку ее текст известен пока только по спискам XVII в. Но поскольку многие элементы ее повествовательной структуры имеются и в версиях *Д*, *Ж*, *З*, постольку эту редакцию, видимо, также можно датировать 2-й половиной XVI столетия.

Создатели данных литературных версий, с одной стороны, тщательно развивали историко-повествовательную основу предания, представленную еще в текстах *А* и *Б*, – сюжет, фактографическое содержание, стилистико-речевую и композиционную структуру; а с другой – старательно разрабатывали идейное содержание новгородской легенды, усиливая прежде всего ее дидактико-нравоучительный и публицистический пафос. При этом, как очевидно, они исходили из интересов общегосударственной (а не местнической) церковной идеологии, рассматривая историю «Тихвинской Одигитрии» в свете учения о переходе, преемственности вселенской власти, но понимаемого ими в том смысле, что Русская земля вообще, вся Русская Церковь – без деления на первенствующие и второстепенные епархии – после падения великих христианских империй – Рима и Византии осталась последним и единственным в мире оплотом истинной веры, богоизбранной хранительницей

апостольского благочестия, по праву приемлющей святыни и священные реликвии Запада и Востока, одной из которых явилась, в частности, Тихвинская икона Богоматери.

Если говорить кратко, конспективно о сути и истории указанного учения, или теории translatio imperii (преемственности власти) в ее приложении к русскому Средневековью, то необходимо, прежде всего, напомнить следующее.

В эпоху формирования предания о чудотворной Тихвинской святыне, в XIV–XVI вв., вместе с внутренними переменами чрезвычайно укрепившими Русское государство, менялось и его внешнее положение. С одной стороны, имели место издавна установившаяся прочная зависимость православного Востока (Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской поместных Церквей) от мусульманских народов, а также исчезновение с лица земли под давлением Турецкого султаната Болгарского (1393 г.) и Сербского (1459 г.) православных царств, наконец, и Византийской империи (1453 г.). С другой, напротив, русская государственность и вера пережили торжество победы над татарским игом (1480 г.), границы Московии к XVI в. чрезвычайно расширились, и она превратилась в одну из самых могущественных держав Европы и Азии, глава которой к тому же состоял в реальном родстве с родом византийских цезарей. Эти обстоятельства, естественно, определили новое международное значение России — политически независимого, экономически мощного православного царства. Зародившаяся еще в XII столетии идея об особом предстоянии Приснодевы перед своим Божественным Сыном в Ее покровительственной заботе о Русской земле теперь совершенно воплотилась. К русскому государю и к русской Церкви как к надежде и опоре обращен был весь православный мир, притесняемый либо мусульманами, либо католиками.

Такое положение не могло не повлиять на самосознание русских людей. В его недрах постепенно вырабатывается представление о том, что Русь является последним оплотом истинного христианства, наследницей Рима и Константинополя, утративших свое властное и духовное величие. Как установлено исследователями, теория «преемственности власти» определяя роль и место России в мировой истории, литера-

турно реализовывалась в двух взаимообусловленных и взаимопроникающих аспектах идеологии — светском, который был связан с идеей наследования русскими государями «власти от византийских базилевсов и римских императоров», и — духовном, который был связан с идеей наследования русской Церковью от римской и византийской истинно апостольского благочестия и чистоты православной веры. Попытки историософского обоснования данной доктрины делались уже в эпоху Киевской Руси, но окончательному ее оформлению помешали тогда утрата русским государством политического единства и монголо-татарское нашествие. Вновь к теории «преемственности власти» вернулись на Руси лишь в конце XV столетия. Тому имелись внешние и внутренние причины. Важнейшими, основополагающими, видимо, нужно считать, с одной стороны, — утрату византийской Церковью духовного целомудрия в связи с принятием в 1439 г. унии с католическим миром и последовавшее затем политическое падение империи после завоевания в 1453 г. Константинополя турками, «погаными агарянами»; а, с другой стороны, — возвышение Москвы как центра вновь образующегося единого русского государства с самодержавным князем во главе и фактическое обретение Московской митрополией с 1461 г. (когда на первосвятительский стол был возведен Феодосий) автокефалии, церковной независимости от византийского патриархата. Немаловажным фактором формирования на Руси подобной идеологии была также женитьба великого московского князя Иоанна III на Зое (Софье) Палеолог (12 ноября 1472 г.), родной племяннице последнего византийского императора Константина (1449—1453), и таким образом обретение рюриковичами родства с именитейшим в Европе царским родом.

Конкретное выражение теория «преемственности власти» получила в ряде полемических, публицистических и легендарно-исторических сочинений 2-й половины XV—XVI в. В контексте истории «Сказания о Тихвинской Одигитрии» особенно интересен духовный аспект ее приложения: идея всемирной миссии России как христианской империи, мысль о Москве как «новом граде Константина», третьем Риме, вечном средоточии и оплоте истинного Православия. Первая попытка ее осо-

знания зафиксирована «Изложением пасхалии» митрополита Зосимы (1492 г.) в наиболее же законченном, концептуальном виде она была сформулирована в сочинениях 10–20-х гг. XVI в. старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея: «**вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя... то есть Росеское царство: два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти**» Соответственно, в русской литературе художественно развивается мысль о естественном или чудесном перемещении на Русь древних сакральных атрибутов светской и духовной власти. В «Сказании о Вавилонском царстве» утверждалось, что «**царские венцы**» византийских цезарей происхождением своим связаны с древним правителем Навуходоносором[325]; в «Сказании о князьях Владимирских» доказывалось, что принадлежащие русским князьям царские регалии получены ими от византийского императора Константина Мономаха[326]; в «Повести о новгородском белом клобуке» освещалась история архиерейского головного убора как дара благоверного царя Константина Великого († 337 г., 21 мая) святому Сильвестру, папе Римскому († 335 г., 2 января), и уверялось, что именно этот дар перешел впоследствии к новгородским владыкам[327] Взятая затем на вооружение иосифлянами, теория «преемственности власти» проявилась также в официальной историографии – в первую очередь, в обобщающем летописании XVI столетия: «Степенной книге» и «Лицевом летописном своде» Ивана Грозного.

Несомненно, в контексте идеи о наследственном положении России по отношению к Римской и Византийской империям осмыслялись и предания о собственно русских духовных святынях. Это, прежде всего, касается предания о чудотворной иконе Богоматери «Владимирской», которая к началу XV в. была интерпретирована как образ, написанный евангелистом Лукой, и с того же времени стала осмысляться как главная, унаследованная от Византии святыня-палладиум Московского государства, что официально выразилось постепенным установлением трех праздников в ее честь. Ко второй половине XVI в. представления о ее божественно покровительственном для всей Русской земли значении находят выражение в разнообразных гимнографических текстах[328], в официальных церковно-государственных

церемониалах в компилятивном «Сказании», включенном в «Степенную книгу» и в «Лицевой летописный свод»

Думается, под влиянием учения о Москве — третьем Риме литературно обрабатывается и предание о чудесно явившейся на Руси в 1383 г. Тихвинской иконе Пресвятой Богородицы. Одно из бытующих в науке мнений относительно истории сообщающего об этом событии «Сказания» состоит в том, что текст последнего уже в своем первоначальном виде якобы содержал определение явленной чудотворной святыни как перешедшей на Русь древнехристианской реликвии, издревле почитавшейся в качестве прижизненного изображения Богоматери.

Так, еще Ф. И. Буслаев, приписывая составление «Сказания» инициативе новгородского архиепископа Серапиона, полагал, что для «возвеличивания местной тихвинской святыни» и на потребу «проновгородской», сепаратистской идеологии были использованы два предания о происхождении иконы (при этом ученый опирался на источники 2-й половины XVII в.). Одно связывало ее с Византией: будучи «царьградской святыней», она «перешла», как и белый клобук, в Новгород, предвидя «падение Царяграда от турок». Другое предание, отождествляя Тихвинский образ с иконой «Римлянынеи», или Лиддской, тем самым связывало его — и, следовательно, Новгород — через Византию с Римом

Данную точку зрения разделяла уже в новейшее время И. А. Иванова. По ее мнению, при разработке культа «Тихвинской Одигитрии» святитель Серапион использовал «Сказание о Лиддской иконе», известное ему по списку XIV в. из библиотеки Троице-Сергиева монастыря [32]. Однако, полагала исследовательница, включение в текст тихвинского «Сказания» преданий, отождествляющих «явленный» на Тихвинке образ Богородицы с римским и византийским палладиумами, «становится обязательным со второй половины XVII в.»

Наконец, финская исследовательница А. Яаскинен развила и подытожила взгляды своих предшественников. Она пришла к выводу, что с оформлением культа Тихвинской иконы последняя была интерпретирована в русском православии как воспринявшая функции главной константинопольской святыни — образа Богоматери «Одигитрии». Ее стали считать палестинской по

происхождению, а литературную основу предания о ней нашли в византийской письменности, в легенде о евангелисте Луке При этом литературная обработка повествования о явлении на Тихвинке богородичной иконы, по мысли А. Яаскинен, представляет собой «продукт церковно-политических тенденций эпохи», отражает «политику translatio imperii», связана с теорией «Москва – третий Рим», со стремлением России осуществить после падения Константинополя «миссию охранения и защиты православной веры»

Как теперь очевидно, эти положения не вполне соответствуют имеющимся литературным данным.

На основании сказанного можно сделать вывод, что книжники, обрабатывавшие легенду об этой святыне, последовательно, принципиально и с возрастающим вниманием ориентировались на известное направление официальной русской литературы XVI столетия, теоретически обоснованное иосифлянами и практически реализованное ими же в так называемых государственных обобщающих литературных мероприятиях историографии (Воскресенская и Никоновская летописи, а также «Степенная книга») и агиографии (Великие Минеи-Четьи митрополита Макария). И факт этот следует соотносить с хорошо известным явлением средневековой христианской культуры – с общей для Востока и Запада традицией рассматривать наиболее почитаемые богородичные иконы как образы, написанные самим евангелистом Лукой еще при жизни Приснодевы Марии (в России, например, таковыми считали «Владимирскую» «Смоленскую» [337] и некоторые другие иконы). Так что «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в редакциях XVI в., несомненно, представляет собой результат литературного творчества, сознательно поставленного на службу идеологии централизованного Московского государства.

Нет никаких оснований считать данное произведение литературным памятником идейной борьбы Новгорода за «духовное превосходство» над Москвой. Первые тексты «Сказания о Тихвинской Одигитрии» – редакции *А* и *Б*, как, кстати, и краткий летописный рассказ, вовсе не соотносятся с теорией «преемственности власти». Само собой разумеется, они и созданы были без какого-либо влияния со стороны «Сказания о Лиддской

иконе». Более того, история литературного оформления тихвинского предания вообще позволяет усомниться в правомерности известного мнения о наличии в Новгороде XVI столетия каких бы то ни было сепаратистско-идеологических тенденций. Кстати, почти к такому же выводу пришел и Н. Н. Розов при изучении «Повести о новгородском белом клобуке». Как он установил, ее текст уже изначально был исполнен «высокого общерусского патриотизма» и лишь к поздней краткой редакции (списки XVII в.) «в какой-то степени может быть отнесен традиционный взгляд на "Повесть" как на произведение проновгородское»[138]. Правда, как теперь доказано, на самом деле, именно краткая редакция данного литературного памятника была первоначальной и только некоторые – поздние – ее списки дают основание для возможной интерпретации произведения в проновгородском духе[139]

Иначе обстоит дело с последующими литературными версиями предания о Тихвинской святыне – *В, Г, Д, Е, Ж, З.* Их составители уже действительно ориентировались на доктрину о наследовании Московским государством от Рима и Византии первенствущей всемирно-исторической роли. Начиная с редакции *В* «Сказания» можно реально проследить, как означенная доктрина все более усваивалась преданием об иконе Богоматери из Тихвина. Связано это было, вероятно, со стремлением русских книжников прояснить вопрос о происхождении данной святыни и определить степень ее значения среди прочих мировых и отечественных святынь. В свою очередь, таковое стремление обусловливалось, думается, двумя причинами: во-первых, закономерно вытекающим из теории «Москва – третий Рим» практическим выводом о том, что Россия, став новым оплотом христианства, явилась и новым центром хранения христианских святынь; во-вторых, известным интересом к «Тихвинской Одигитрии» со стороны московских самодержцев – Василия III и его сына Ивана IV. Думается, правомерен вывод: рассказывая о Тихвинской иконе как о покинувшей Византию, они следовали уже сложившейся к середине XVI столетия литературной традиции: а именно бытовавшие в устной или письменной форме легенды о чудесной миграции – переходе (из одного места в другое) или передаче (из одних рук в другие) некоторых важнейших светских и духовных достославностей древнего мира –

например, «Сказание о Лиддской иконе», «Слово о Вавилоне», «Сказание о князьях владимирских», «Сказание о Лоретской Богоматери», «Сказание о чудотворном явлении Спасова образа», «Повесть о новгородском белом клобуке», «Житие Антония Римлянина».

Однако попавшее в текст редакции *В* сообщение о константинопольском происхождении Тихвинской святыни пока еще слишком кратко, лишено достаточной историко-фактологической конкретики и идейной полнозначности. Вероятно, оно отражает лишь начальный этап приспособления «Сказания об иконе» к концепции «Москва – третий Рим». То же следует сказать и о редакции *Г* исследуемого литературного памятника. Более заинтересованно к проблеме происхождения чудесно явившегося в Тихвине богородичного образа отнеслись составители редакций *Д* и *Е*, работавшие над своими текстами, видимо, во 2-й половине XVI в. Краткое сообщение редакций *В* и *Г* о предыстории этого образа они заменили пространным рассказом на ту же тему – «Повестью новгородских гостей». Однако и в том и в другом варианте этого легендарного свидетельства нет собственно определения покинувшей Константинополь иконы.

А между тем хорошо известно: столица Византии славилась большим числом чудотворных икон Божией Матери, которую ромеи вообще считали покровительницей империи[340]. При этом особенным вниманием окружены были иконы как раз типа «Одигитрии», по преданию, написанные евангелистом Лукой. Их почитание сопровождалось теми или иными обрядами. В Древней Руси о таких иконах и связанных с ними ритуалах знали, главным образом, из рассказов паломников и летописцев. Так, например, Антоний Новгородец, совершивший еще в 1200 г. путешествие в Константинополь, «**прикладывался**» там, как сам же сообщает, к иконе Богоматери «Одигитрии», с которой регулярно совершали – обычно по пятницам, «**пятерицею**», – крестный ход из дворцовой церкви во Влахернскую, где всякий раз происходило чудо: «**к ней же** (то есть к иконе. – *В. К.*) **дух святый сходит**»[341]. Может быть, об этом же образе сообщается в Новгородской 1-й летописи, в рассказе о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 г.: «**святую**

Богородицу, иже в Влахерне, иде же святый дух съхожаше на вся пятнице, и ту одраша»[342]. Любопытно, что о подобном же чудотворении рассказывает много лет спустя Игнатий Смольянин, побывавший в Константинополе в 1389–1391 гг., – но теперь уже не о еженедельном, а о ежегодном, совершаемом только на Страстной седмице: «**ту есть церковь святой Богородицы** (то есть Влахернская. – *В. К.*); **тоже чудодействует в пяток страшной преславно, есть бо в ней икона святой Богородицы, писание Луки Евангелиста**»

О другом образе «Одигитрии», так называемой «**Выходной**», или «**Вторничной**», иконе Божией Матери, писанной на каменной доске, сообщали в XIV–XV вв. Стефан Новгородец[344], дьяк Александр[345] и иеромонах Зосима При этом наибольшей обстоятельностью отличается Стефан Новгородец, рассказывавший о том, как эту икону, которую «**Лука евангелисть написалъ, позираа на саму Госпожу дѣвицу Богородицю**», в Константинополе «**въ въсякой вторникъ выносят**». По другим древним свидетельствам известно, что в данном случае Стефан, несомненно, видел икону Богоматери «Одигитрия». Не исключено, что список с этого образа он привез в Новгород. Но любопытно, что, рассказывая далее о достопримечательностях Влахернской церкви, он почему-то не упоминает хранившейся здесь знаменитой святыни – творения рук евангелиста Луки[347] В контексте настоящего исследования интересно то, что «Вторничной» называли как раз икону Богородицы «Римляныни», список с «**нерукотворенной**» «Лиддской»[348]

Итак, несомненно, из древнерусских литературных источников было хорошо известно, какими конкретно ритуальными священнодействиями сопровождалось почитание двух наиболее популярных византийских святынь.

В свое время Ф. И. Буслаев полагал, что «Повесть» предназначалась для доказательства «духовного превосходства» Новгорода над Москвой. Но вряд ли это так. Это литературное свидетельство, конечно, связано с новгородской книжной традицией. Но в контексте редакций *Д* и *Е*, как и аналогичный ей по содержанию краткий пассаж в контексте редакций *В* и *Г*, она воспринималась как раз в плане общерусской идеологии, поскольку таковой придерживались – и при том сознатель-

но – составители названных версий «Сказания». Кроме того, в то время, когда формировалось само предание о предыстории Тихвинской иконы, умонастроения проновгородского толка – именно в плане противопоставления Новгорода Москве – если и имели место на периферийно-бытовом уровне, то, скорее всего, были мало популярны, тем более в литературе.

Поскольку редакция *Д* исследуемого «Сказания» по своему содержанию – в плане историософского подхода к прославлению явившегося в Тихвине богородичного образа – более проста, нежели редакция *Е*, необходимо признать ее и более ранней (это, кстати, подтверждается археографическими данными). Следовательно, и включение «Повести новгородских гостей» в состав предания о почитаемой тихвинской святыне надлежит соотносить с моментом написания именно текста *Д*, а не текста *Е*. Примечательно, что автор редакции *Д* вполне удовлетворился недостаточно определенными сведениями «Повести», которая лишь подтверждала византийское происхождение «Тихвинской Одигитрии»; о степени значения последней в ряду прочих христианских святынь он еще не задумывался; не стремился он и конкретизировать идею тождества этой иконы с каким-либо древнехристианским образом Богоматери.

Вопросы такой направленности, однако, уже вполне очевидно волнуют составителя редакции Е. Вероятно, осознавая информативно-идейную недостаточность «Повести новгородских гостей» для упрочения славы святыни из Тихвинского Пречистенского погоста, он пополняет текст «Сказания» несколькими риторическими вставками аналого-ретроспективного характера, в которых наряду с дополнительной информацией читателю предлагается уяснить, что же собственно представляет собой «явленная», «чудотворная» Тихвинская икона Богоматери с точки зрения ее духовной ценности и значимости и что через нее получила православная Русь. Предпринятое им сопоставление этой святыни с известнейшими и почитаемыми во всем христианском мире чудотворными богородичными образами свидетельствует о ее восприятии и оценке как им равнозначной. Само собой разумеется, столь смелая мысль могла возникнуть не иначе как на почве концепции о наследовании Московским государством духовного величия и мощи павших

христианских империй. А вот заключительное историко-богословско-панегирическое рассуждение-трактат о Богоматери, иконопочитании и некоторых чтимых русских богородичных иконах уже прямо отождествляет «Тихвинский» «явленный» образ с главной византийской святыней «Влахернской Одигитрией», и, кроме того, сам переход таковой на Русь связывает о поражением Византии в борьбе против Османской империи, интерпретируя, следовательно, данный факт в духе привычного для средневекового сознания провиденциализма. Знаменательно, что нововведенные историософские размышления составителя редакции *Е* «Сказания» не просто дополняют «Повесть новгородских гостей», но составляют с ней прочное единство в идейно-информативном и логическом отношении. Так, сначала он «Тихвинскую Одигитрию» только приравнивает по значению к древним христианским святыням; и это — вовсе не безосновательное дерзновение охваченного гордыней русского патриота, ведь затем в «Повести новгородских гостей» авторитетно свидетельствуется о происхождении иконы из Константинополя; а в конце своего изложения он уже определенно утверждает, что явившийся в Тихвине образ на самом деле есть знаменитая византийская святыня из Константинопольской Влахернской церкви Богородицы и что переход ее на Русь был обусловлен конкретно-исторически: близящимся крахом православной империи — Византии.

Итак, по убеждению автора редакции *Е*, «Тихвинская Одигитрия» — это чудесно перешедшая в Россию икона Богоматери «Влахернская». И надо сказать, такая интерпретация закрепляется в сознании отечественных книгочеев уже в XVI в. (например, еще в сознании автора редакции *Ж* «Сказания»), причем несмотря на то, что означенный палладиум Константинополя стал достоянием Русской Церкви только в 1654 г. Несомненно, в XVII столетии идее тождества «Тихвинской Одигитрии» с Влахернской иконой сочувствовал и автор «**службы**» «**явлению пресвятыя Богородицы Тихвинския**», хотя более осмысленно, поскольку, видя оба образа, не мог не заметить различий между ними. Он лишь сравнивает церковь, где хранилась русская святыня, с Влахернами в Константинополе: «**Яко же древле иногда Царский град, имущи икону твою, Дево пречистая, побеждаше**

противныя, тако и ныне Российская страна — дивно стяжавши тя, Госпоже, заступление, — утверждающися, веселится. Вельми же красуется и пречестная обитель твоя, имеющи тя покров и твердое ограждение от всех нахождений вражиих. Церковь же твоя, Богородице, яко же иногда Лахернская, пречистым твоим образом светится и преславными чюдесы просвещается...»

Однако в русской книжности, как выяснилось, традиция отождествления Тихвинской иконы с Влахернским образом не была общепринятой. Например, иная точка зрения излагалась в известном литературном памятнике середины XVI в. — причем также идейно созвучном теории «преемственности власти» компилятивном «Сказании о Владимирской иконе Богоматери», которое было включено в состав «Степенной книги» и позднее «Лицевого летописного свода» — официальных церковно-государственных историографий эпохи царя Ивана Грозного. Составитель этого повествования в похвале Приснодеве Марии по поводу Ее благодеяний «**новопросвещенной земле Российской**» утверждает буквально следующее: «**Ты, о владычице Богородице,** (явила. — *В. К.*) **свой чюдотворный образ, его же мнози глаголют вторничьная икона, именовашеся древле же Римляныни, поначалу же Лидская зовома, иже блаженный патриарх Герман с самовоображенного образа преписате повеле в Лиде, иконоборьства же ради царя Льва Савранина в Рим отпусти ю, на море поставив; и тако сама святая икона прииде в Рим единым нощеденьством; по летех же 130 паки сама икона изыде из Римския церкви на море и прииде во царствующий град при благочестивом царе Михаиле и матери его Феодоре, в лета российскаго великаго князя Рюрика; потом же в нашей Российской земле на реце Тихвине на воздусе явися, святыми анггелы невидимыми носима, иде же и до ныне пребывая, бесчислена чюдеса содеваа и исцеление подавая неоскудно всем, с верою приходящим...»** Как видно, этот книжник, прямо отождествив образ «Тихвинской Одигитрии» с иконой «Римляныней» и через нее с «Лиддской», был публицистически более определенен, но исторически менее критичен.

Между прочим, с отмеченной интерпретацией почти согласуется содержание редакции *3* исследуемого памятника литературы, поскольку в ней отсутствуют «Повесть новгородских го-

стей» и трактат об иконопочитании – тексты, позволяющие соотносить явившуюся в Тихвине икону с Влахернской святыней. Автор данной литературной версии сохранил в своем повествовании лишь пассаж, в котором Тихвинский образ Богоматери сравнивается с древнейшими богородичными иконами – нерукотворной Лиддской, «Одигитрией» рукописания апостола Луки и «Римляныней» патриарха Германа. В результате можно было с большей свободой, нежели на основе редакций *Д*, *Е* и *Ж*, судить о предыстории Тихвинской святыни.

Отмеченные литературные факты дают право констатировать: мысли о духовном значении и месте «чудотворной» из Пречистенского погоста на Тихвинке в сонме христианских достопамятностей волновали не только тех, кто работал непосредственно с текстами «Сказания» о ней, но и других русских книжников. И не важно, что вопрос о происхождении этой иконы решался по-разному. Важно, что решался он в духе теории «преемственности власти» и, соответственно, «Тихвинская Одигитрия» оценивалась на фоне всемирной христианской истории (палестинской, римской, византийской), рассматривалась не только как общерусская святыня, но как общехристианская, во всяком случае, равнозначная всепочитаемым – и в православии, и в католичестве – образам Богородицы. Это вполне соответствовало внешнеполитическим великодержавным тенденциям светской и духовной власти Русского государства XV–XVI вв.

Выявленную противоречивость литературных источников, раскрывающих предысторию «Тихвинской Одигитрии», в XVII столетии заметили составители компилятивных повествований о ней, так называемых «книг», – например, иконописец из Тихвина Иродион Сергеев (1658) и наставник детей царевых, ученый монах и писатель Симеон Полоцкий (1671) Полагая, что истина о месте, откуда означенная святыня «**к нам прилете**», «**от нас утанся**» и что «**повести**» о ее происхождении, обретающиеся «**во устех человеческих**», характеризуются лишь «**подобием правды**», они тем не менее их пересказывают, «**да не будут невестны**», – разумеется, стилистически и по содержанию значительно перерабатывая и дополняя вышерассмотренные исходные тексты.

В этом отношении, а также с точки зрения психологии восприятия церковных легендарных преданий особенно интересна работа святителя Димитрия Ростовского. Включив «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в свой капитальный четь-минейный свод «Жития святых» знаменитый книжник не только подчеркнул наличие в предании о святыне недостаточно основательных сведений («**откуду же та чудотворная икона неведомым воздушным путем на Тихвин принесеся, несть совершенного известия**») но и попытался примирить их взаимную противоречивость с естественным стремлением человека, познавшего былое с позиции веры, к ясности религиозно-исторических представлений. С этой целью он воспроизводит «Повесть новгородских гостей», признавая за ней достоверность свидетельства о константинопольском происхождении Тихвинского «**явленного**» образа (причем заимствует именно текст компиляций XVII в., в котором уже не читались нарративные подробности легендарного свойства — например, о хождении цареградцев с иконой к Тивериадскому морю: о морском чуде вообще-то в нем поминается, но без конкретного наименования моря) и затем приводит рассказы об иконе, «**нарицаемой Одигитрии**» (то есть Влахернской) и об иконе, «**нарицаемыя Римляныни, или Лидския**»[357]. Наконец, как бы подводя итог собственным историческим экскурсам, святитель Димитрий отвечает: «**Сие убо известися о обоих изряднейших в Цареграде бывших чудотворных иконах — о первой, нарицаемой Одигитрия, святым Лукою написанной, и о другой, яже с Лидския святым Германом преписанныя, последи же Римляныня прозванная. Аще же та, яже на Тихвине, чудотворная пречистыя Богородицы икона из Царяграда воздушным путем прииде, то не ведомо которая: Одигитрия ли, или Римляныня, или ина кая, чудес благодать источающая. Мы же неизвестных нам вещей суетным любопытством не истязующе и недоведомых судеб божиих не испытующе, куюждо пречистую пречистыя Богоматере икону благочестно почитаем...**»[358]

Итак, можно, наконец, с полным основанием сделать вывод: книжники, работавшие над редакциями «Сказания Тихвинской Одигитрии», начиная примерно со 2-й четверти XVI и вплоть до конца XVII в. последовательно стремились определить место и значение литературно прославляемой ими

святыни в системе духовно-религиозных ценностей и обрядовых традиций Средневековья. Решая данную задачу в свете государственной церковной идеологии, они опирались на учение о «преемственности власти», точнее, на теорию «Москва – третий Рим», использовали при этом имевшиеся у них легендарно-исторические материалы и исходили из очевидного факта общерусского признания Тихвинского «чудотворного» образа Богородицы.

Надо сказать, в XVII столетии основной текст памятника дополняется разнообразными новыми повествовательными сюжетами, ярко отражающими особенности быта, психологии, социально-политических умонастроений русского человека, например: многочисленными рассказами о чудесах от иконы; рассказами о подвижниках, связанных с распространением ее почитания, преподобных Макарии Желтоводском († 1444 г., 25 июля), Кирилле Новоезерском († 1532 г., 4 февраля), Мартирии Зеленецком († 1603 г., 1 марта); сказанием о героической обороне Тихвинского монастыря от шведских интервентов летом 1613 г. [59]; повестью о монастырском пожаре в 1623 г., когда явленная икона вновь чудесно сохранилась неповрежденной огнем; известием о неудачной попытке тихвинского игумена Герасима (Кремлева), впоследствии архиепископа Сибирского и Тобольского (1640–1686), поновить в 1636 г. явленный образ Божией Матери; наконец, похвально-панегирическими словами, литургическими текстами, даже виршами. Все эти добавления посвящены были любимейшей на Руси теме всемилостивого покровительства Царицы Небесной роду христианскому, а также вечной теме созидания мира нравственного и физического совершенства вне человека и в нем самом, в его собственной жизни. Все сюжеты подобного свойства постепенно объединяются вокруг основного повествования о явленной Тихвинской святыне, так что возникают целые литературные своды. Последние имели, как правило, парадный характер и нередко украшались миниатюрами[360]. Один из первых таких сводов был составлен тихвинским иконописцем Иродионом Сергеевым в 1658 г.[361] Тринадцать лет спустя предание о чудотворной иконе привлекло внимание выдающегося деятеля русской культуры XVII в. Симеона Полоцкого, придворного поэта, проповедника,

церковного полемиста, просветителя (1629–1680), и он подверг сплошной переработке текст Иродиона. На рубеже XVII–XVIII вв. другой замечательный книжник – святой Димитрий, митрополит Ростовский († 1709 г., 28 октября), создает на основе сводного текста новую, сокращенную редакцию памятника и включает ее в свое многотомное издание «Жития святых».

Итак, в XVII столетии популярность «Сказания о Тихвинской Одигитрии» не только не падала, но все возрастала. В это время «Сказание» заняло уже прочное место в общерусском фонде национальных культурных ценностей и, очевидно, использовалось как официально признанное средство духовно-нравственного и патриотического воспитания народных масс (между прочим, и в старообрядческой среде также). Но основы для подобного восприятия и назначения этого памятника, безусловно, заложены были еще книжниками XVI в. На это указывает само содержание выявленных и проанализированных в настоящей статье редакций произведения.

Вместо заключения

Духовно-молитвенный интерес к Тихвинской святыне выразился не только в литературном развитии предания о ней. Сохранилось немало икон Пресвятой Богоматери с Превечным Младенцем у Нее на руках, которые по типу представляют собой «Одигитрию» и снабжены сопутствующей надписью «Тихвинская». Некоторые из них, по мнению искусствоведов, были созданы в конце XV в. Известно также большое число икон XVI и последующих веков, являющихся прямыми копиями собственно Тихвинского чудотворного образа. Причем несколько списков также прославились как чудотворные, например, иконы из Переяславского Троицкого Данилова монастыря, из московского Успенского собора, из Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге и др. Память о Тихвинской святыне запечатлена и посвященными ей монастырями и храмами. Достаточно упомянуть, например, бывшие Тихвинский Цивильский монастырь в Казанской епархии (XVII в.), Тихвинский Богородицкий монастырь в Пензенской епархии (XVII в.), Тихвинский скит при Валаамском монастыре (XIX в.).

Посвященные Тихвинскому чудотворному образу обители существовали также в Вятской, Костромской, Владимирской, Курской, Пермской, Саратовской губерниях и других областях России[366] В настоящее время только в одной Москве действуют несколько храмов в честь Тихвинской иконы Божией Матери – в бывшем селе Алексеевском (XVII в.), в бывшем селе Сущёве (конец XVII в.), в Донском монастыре (XVIII в.), в бывшем Симоновом монастыре (XIX в.)

Вероятно, уже в XVI в. установилась традиция литургического памятословия, посвященного Тихвинской святыне, – поначалу, думается, в форме «молебного пения» перед иконой, а с XVII столетия в форме «службы»[367] Таковое совершалось, во-первых, по связи этой чудотворной иконы с древними чудотворными образами Пресвятой Богородицы «Одигитрия»: в Неделю Торжества Православия – в воспоминание о восстановлении иконопочитания в 842 г. и во вторник Светлой седмицы – в воспоминание о победах византийцев над аварами; во-вторых, в честь собственно самой святыни: 26 июня – в воспоминание о чудесном явлении иконы в 1383 г. и 15 сентября – в воспоминание о чудесном спасении Тихвинского монастыря от шведов в 1613 г. Еще в начале XX столетия православные верующие стекались в Тихвин из всех уголков России для молитвы перед чудотворным образом и крестного хода с ним до 24 раз в продолжение года. Особенной торжественностью отличался обряд молебного пения перед иконой, водоосвящения и омовения иконы, совершавшийся в четверг Страстной седмицы[368]

На протяжении более чем пяти веков образ Пренепорочной Девы Марии с Младенцем, почитаемый как явленный и чудотворный, оставался в Тихвине. После Октябрьской революции, в 1924 г., Тихвинский Успенский монастырь был закрыт, и его использовали и как военный гарнизон, и как пересылочную тюрьму, и как склад, и как краеведческий музей. Что же касается монастырского собора, то он действовал в качестве приходского храма до 1936 г. Но и после закрытия последнего великая святыня оставалась в его стенах. Во время Великой Отечественной войны, с 8 ноября по 9 декабря 1941 г., Тихвин был оккупирован немецкими войсками. Как раз в этот период чудотворная «Тихвинская Одигитрия» вместе с другими рели-

гиозными реликвиями оказалась в стане врага. В январе 1942 г. икона находилась уже в Пскове, в ведении отдела «по охране культурно-художественных ценностей» группы немецких армий «Север». Известно, однако, что 22 марта 1942 г. немецкие власти торжественно передали ее в пользование Псковской Православной миссии, действовавшей под руководством митрополита Виленского и Литовского Сергия (Воскресенского) в северо-западных районах оккупированной русской территории. По воскресеньям, утром, ее доставляли из комендатуры в Троицкий собор на богослужение, а вечером возвращали назад. Весной 1944 г. все собранное в Пскове было эвакуировано немцами в Ригу. Здесь чудотворный образ Божией Матери был торжественно встречен епископом Рижским Иоанном (Гарклавсом) и помещен сначала в церкви Рождества Христова, а затем в Троице-Сергиевом монастыре. Дальнейшая история святыни связана с этим владыкой. В сентябре 1944 г., когда началось вытеснение немцев советскими войсками из Латвии, он вместе с другими беженцами оставил родину. Случилось так, что и икона оказалась вместе с покинувшими Латвию православными людьми. Потом в течение нескольких лет были скитания: Польша, Германия, Чехословакия, опять Германия. Где бы ни оказывались скитальцы, везде епископ Иоанн служил перед чудотворной Тихвинской иконой молебны. Известно, что в 1949 г. Советское правительство в лице главнокомандующего Группой советских войск в Германии и депутата Верховного Совета СССР, маршала Советского Союза В. Д. Соколовского обращалось к Главнокомандующему и военному губернатору США в Германии генералу Лациусцу Клею с просьбой о содействии в возвращении иконы в Россию. Однако дальше переговоров это дело не пошло Более того, владыке Иоанну было дано разрешение на въезд в Соединенные Штаты. Так что в том же, 1949 г., последний, а вместе с ним и великая русская святыня, ступил на землю Америки. Здесь он спустя несколько лет поселился в Чикаго и вплоть до выхода на покой в 1982 г. оставался архиепископом средних штатов, Чикагским и Миннеаполисским в юрисдикции Православной Церкви в Америке. Все эти годы Тихвинский образ Пресвятой Богородицы «Одигитрия» пребывал в чикагском Свято-Троицком соборе или же сопровождал владыку во время его поездок по городам США. После смерти

архиепископа Иоанна попечение о святыне взял на себя его приемный сын протоиерей Сергий Гарклавс, служивший настоятелем Свято-Троицкого собора в Чикаго до 1990 г. Этому достойнейшему пастырю и выпала ныне честь исполнить духовное завещание своего отца – вернуть чудотворную икону в лоно родного монастыря и Церкви. Соглашение об этом было достигнуто весной 2003 г., после того как в 1995 г. в Тихвине началось восстановление Успенской обители

Итак, в течение последних 60 лет одна из самых любимых и почитаемых в Русской Православной Церкви святынь пребывала на чужбине. Но где бы она ни оказывалась, везде ее окружали заботой свои, православные люди. Нередко и чужие становились своими! Перед ней раскрывались их уставшие, наболевшие и чающие утешения души, перед ней обращались они к Премилостивой Заступнице с мольбами и просьбами о помощи, от нее отходили они с просветленными лицами и окрепшими силами. Некогда, оставив скудеющие в вере земли, икона эта чудесно явилась на Руси, потом, в век безбожия, оставила и Россию, и мало кто помнил о ней. Теперь вот она вернулась. Несомненно, миллионы молящих глаз провожали ее возвратным путем в родные пенаты! Бесспорно, миллионы молящих глаз вновь встречали ее дома! Очевидно, что так Соединившая Небо и Землю, соединяет теперь нас грешных, рассеянных бурным двадцатым веком по разным странам, городам и весям! Это нам знак и это нам залог. Если действительно хотим возрождения нашей страны, соделаемся истинными чадами Господа нашего Иисуса Христа и его Пресвятой Матери! «**Притецем, людие, к Деве Богородице Царице, благодаряще Христа Бога, и к Тоя чудотворней иконе умильно взирающе припадем и возопием Ей: о Владычице Марие! Присетивши страну сию Твоего честнаго образа явлением чудесно, спасай в мире и благовременстве вся христианы, наследники показующи небесныя жизни. Тебе бо верно зовем: радуйся, Дево, мира спасение!**» (кондак канона явлению Тихвинской иконы)[371].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979. С. 66.

[2] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе древней Руси. М., 1970. С. 153.

Шмидт С. О. Из истории монастырской колонизации XVII в.. (Повесть о начале Оранского монастыря) // Вопросы истории религии и атеизма: Сб. ст. М., 1964. Т. 12. С. 297–309; *Он же.* Сказания об Афонских монастырях в новгородской рукописи XVI века // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 355–363; *Ромодановская К. Е.* Сибирские повести об иконах (XVII – нач. XVIII вв.) // Освоение Сибири в эпоху феодализма (XVII–XIX вв.). Новосибирск, 1968. С. 82–96.; *Гребенюк В. П.* Повесть о Темир-Аксаке и его литературная судьба в XVI–XVII веках // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.). М., 1971. С. 185–206; *Он же.* Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М., 1997; *Турилов А. А.* Малоизвестные памятники ярославской литературы XIV – нач. XVIII в. (Сказания о ярославских иконах) // Археографический ежегодник за 1974 г. М., 1975. С. 168–174; *Журова Л. И.* Из литературной истории повести о Луке Колочском // Источниковедение литературы Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1980. С. 143–154; *Жучкова И. Л.* Повесть о Темир-Аксаке в составе летописных сводов XV–XVI вв.: (редакция Б) // Древняя русская литература: источниковедение / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1984. С. 97–109; *Она же.* Повесть о Темир-Аксаке Типографской летописи: (К вопросу о первоначальных редакциях произведения) // Литература Древней Руси. Источниковедение / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988. С. 82–95; *Кириллин В. М.* Сюжетные особенности малоизвестного памятника псковской литературы XVII века // Вопросы сюжета и композиции: Межвузовский сб. / Горьк. гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского. Горький, 1985. С. 26–33; *Он же.* Новые материалы для истории книжно-литературных традиций средневекового Пскова: Святогорская повесть // Книжно-литературные центры Древней Руси. XVII век: Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 140–162.

[1] *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenen. Berlin, 1990 (Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts /Slavisches Seminar/ an der Freien Universität Berlin, Bd. 70).

Bentchev I. Bibliographie der Gottesmutterikonen. Bonn, 1992.

Ромодановская Е. К. Есипов Савва // СККДР Вып. 3 (XVII в.), ч. 1: А–З. СПб., 1992. С. 315, 317.

Буланин Д. М. Повесть о Ватопедском монастыре // СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.), ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 227–230.

[8] *Жучкова И. Л.* Сказание о чудесах Владимирской иконы Богоматери // СККДР Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 416–418; *Она же.* Сказание о иконе Богоматери Владимирской // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 360–362.

Буланин Д. М. Токмаков Георгий Иванович // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 431–432.

[10] *Романова А. А.* Сказание о иконе Богоматери Гребневской СККДР Вып. 3 (XVII в.), ч. 4: Т–Я. СПб., 2004. С. 561.

[11] *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Иверской // СККДР Вып. 2, ч. 2. С. 362–365.

[12] *Журова Л. И.* Сказание о Луке Колочском // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 246–248.

[13] *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Курской // СККДР Вып. 3, ч. 4. С. 572–576.

[14] *Охотина Н. А.* Сказание о иконе Богоматери Оранской // СККДР Вып. 3 (XVII в.), ч. 3: П–С. СПб., 1998. С. 394–399.

[15] *Охотникова В. И.* Повесть о явлении Святогорских икон // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 293–294.

[16] *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Страстной // СККДР. Вып. 3, ч. 4. С. 593–595.

[17] *Дмитриева Р. П.* Сказание о иконе Богоматери Тихвинской // СККДР Вып. 2, ч. 2. С. 365–367.

[18] *Каган М. Д., Турилов А. А.* Сказание о иконе Богоматери Толгской // СККДР. Вып. 3, ч. 3. С. 400–407.

[19] *Каган М. Д.* Сказание о иконе Богоматери Федоровской // СККДР. Вып. 3, ч. 3. С. 407–412.

Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Шуйской // СККДР. Вып. 3, ч. 4. С. 600–603.

[21] Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. 2-е изд. СПб., 1870. С. 1–10; *Платон* (*Игумнов*), *архим.* Почитание Божией Матери // О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М.: Изд. Московской Патриархии, 1991. С. 269–272; *Помазанский М., протопресв.* Православное догматическое богословие. В сжатом виде (Поправленное и пополненное автором в 1981 г.). St. Herman of Alaska brotherhood press, 1992. С. 136–138; *Иоанн* (*Максимович*), *архиеп.* Православное почитание Божией Матери. Вильмуассон; СПб., 1992; *Дебольский Г., прот.* Дни богослужения Православной кафолической восточной Церкви. Б. м., 2002. С. 92–95.

[22] Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. С. 217.

[23] Там же. С. 247.

[24] Там же. С. 247–248.

[25] Там же. С. 247.

Цит. по кн.: *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб.: Сатисъ, 1995. С. 202–203.

[27] *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. 1. СПб., 1914. С. 19; *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. С. 197–201.

[28] *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. 1. С. 153, 156.

Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Изд-во Западно-Европейского экзархата – Московский Патриархат, 1989. С. 28.

[30] «О чудотворной иконе Пресвятой Богородицы, нарицаемой Одигитрия» // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 10. 2-е изд. М., 1913. С. 594.

[31] Сийский иконописный подлинник / Изд. подг. Н. В. Покровский. ПДП. Т. CVIII, вып. 2. ОЛДП, 1896. С. 53; *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. С. 204. Это самое раннее свидетельство, однако, теперь признается поздней вставкой, относящейся, видимо, к рубежу XI–XII веков. – *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. 2. Пг., 1915. С. 154; *Шалина И. А.* Богоматерь Эфесская-Полоцкая-Корсунская-Торопецкая: исторические имена и архетип чудотворной иконы // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Мартис, 1996. С. 202 и 226 (прим. 13).

[32] *Этингоф О. Е.* Образ Богоматери: Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 129–130 [Гл. V: К ранней истории иконы «Владимирская Богоматерь» и традиции влахернского богородичного культа на Руси в XI–XIII вв.].

[33] Повесть о храме Богородицы, именуемом Одигон / Перев., предисл. и комм. А. М. Крюкова // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. С. 464; *Этингоф О. Е.* Образ Богоматери: Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. С. 5 [Предисловие].

[34] О чудотворной иконе Пресвятой Богородицы, нарицаемой Одигитрия // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 10. С. 598.

[35] *Дебольский Г., прот.* Дни богослужения Православной кафолической восточной Церкви. С. 656.

Там же. С. 659; *Сергий, архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 2: Святой Восток. Владимир, 1901. Ч. I. С. 204 (Месяцеслов); Ч. II. С. 258–259 (Заметки).

[37] О чудотворной иконе Пресвятой Богородицы Лиддской или Римской // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 10. С. 599–608. В более пространном виде церковнославянский текст данного «Сказания» опубликован в кн.: Соборник из 71 слова. М.: Печатный двор, 1647. 2° Л. 338 об. – 359. Один из наиболее ранних рукописных церковнославянских текстов в ркп.: РГБ. Ф. 188 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 167 (1673), «Иоанна Лествичника и Аввы Дорофея книги с прибавлениями», 4°, полуустав, 1423 г. Л. 478 об. – 498. Греческий оригинал «Сказания» опубликован в кн.: Petri Lambecii... Commentariorum de aug Bibliotheca caesarea Vindobonensi. Liber 8... quo continetur catalogus

manuscriptorum codicum graecorum historicorum ecclesiasticorum... Vindobonae [Wien], Typis Matthei Cosmerovij, 1679. S. 325–337.

[38] *Воронин Н. Н.* Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // ВВ. 1965. Т. 26. С. 192; *Щапов Я. Н.* Политические концепции о месте страны в мире и общественной мысли Руси XI–XIV вв. // Древнейшие государства на территории СССР, 1987. М., 1989. С. 161–165.

[39] *Киселев А.* Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории. М.: Русская книга, 1992. С. 23.

[40] Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы: История их и изображения / Сост. прот. И. Бухарев / Вступит. ст. Ю. Тюрина. М., 1994. С. 79–87; *Касаткин С.* Праздники в честь чудотворных икон Пресвятой Богородицы. М., 1905. С. 133–139; *Киселев А.* Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории. С. 48–49.

[41] Между прочим, когда в 1910 г. по распоряжению Иконописного Комитета при Святейшем Синоде производилась чистка Тихвинской святыни, реставратор Г. О. Чириков, сделав два шурфа, обнаружил на иконной доске действительно относившийся к XIV столетию древнейший живописный слой (*Колесникова Л. А.* Об истории реставрации чудотворной иконы Богоматери Тихвинской // Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: иконография – история – почитание. Научная конференция. Тезисы докладов / Гос. Русский музей. Тихвинский историко-мемор. и архитектурно-худож. музей. Свято-Успенский мужской монастырь. СПб., 2001. С. 27).

[42] *Мильчик М. И.* Древнейшее изображение Успенского собора Большого Тихвинского монастыря // Проблемы развития русского искусства: Тематич. сб. научн. тр. Ин-та живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина. Л., 1973. Вып. 5. С. 4.

[43] Стоглав // Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М., 1985. С. 304.

[44] Явление чудотворной иконы Пресвятой Богородицы, нарицаемой Тихвинской // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 10. С. 566–594. См. также церковнославянский текст «Сказания» в кн.: *Дмитрий Ростовский.* Жития святых. 7-е изд. М., 1796. Кн. 4: Июнь – август. Л. 168 об. – 177.

[45] *Ильинский М.* Сказание о чудотворной иконе Пресвятой Владычицы нашей Богородицы «Тихвинской» и о различных чудесах ее. Составлено по рукописи XVII столетия, хранящейся в Тихвинском монастыре. Киев, 1912.

[46] О чудотворно-явленной Тихвинской иконе Богоматери и о замечательных с нее списках. С литограф. изображением иконы. СПб., 1864.

Борин В. М. Древняя история Тихвинской иконы Богоматери и храмосоздательство в честь ее. М., 1902.

[48] *Кириллин В. М.* Сюжетные особенности малоизвестного памятника псковской литературы XVII века. С. 26–27.

Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 269–278; *Он же.* Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 225–233.

[50] *Гудзий Н. К.* Истории древней русской литаратуры. 3-е изд. М., 1945. С. 279–280; История русской литературы: В 10 т. М.; Л., 1945. Т. 2, 1: Литература 1220-х – 1580-х гг. С. 389; *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. 4-е изд. М., 1982. С. 167.

[51] *Сербина К. Н.* Очерки из социально-экономической истории русского города: Тихвинский посад в XVI–XVIII вв. М.; Л., 1951.

Иванова И. А. 1) Икона Тихвинской Богоматери // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 419–436; 2) Летописные сведения об иконе «Богоматерь Тихвинская» // ТОДРЛ. 1969. Т. 24. С. 242–244.

Мильчик М. И. 1) Древнейшее изображение Успенского собора большого Тихвинского монастыря // Проблемы развития русского искусства: Темат. сб. науч. тр. Ин-та живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина. Л., 1973. Вып. 5. С. 3–10; 2) Успенский монастырь на миниатюрах рукописей «Сказания об иконе Тихвинской Богоматери» // Памятники культуры: Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология: Ежегодник. 1979. Л., 1980. С. 243–255.

[54] *Попов Г. В.* Художественная жизнь Дмитрова в XV–XVI вв. М., 1973. С. 123, 130, 131.

Jääskinen A. The Icon of the Virgin of Tikhvin: A study of the Tikhvin monastery palladium in the hodegetria tradition. Helsinki, 1976.

Иванова И. А. Летописные сведения об иконе «Богоматерь Тихвинская». С. 242.

[57] Там же. С. 243.

По этому списку текст «Сказания» был опубликован в XIX в.: Сказание о Тихвинской Богоматери // Русский архив. М., 1881. Кн. 2. С. 15–16.

Иванова И. А. Икона Тихвинской Богоматери. С. 422.

[60] Там же. С. 425.

[61] Там же. С. 426.

[62] Там же. С. 429–430.

Jääskinen A. The Icon of the Virgin of Tikhvin. S. 41.

[64] Там же. S. 46.

[65] Там же. S. 48.

[66] Там же. S. 48–49.

[67] Там же. S. 49.

[68] *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. Тихвин, 1925. С. 6. См. также: *Мордвинов И. П.* Старый

Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторические очерки: На основании издания Тихвинского Уисполкома 1925 года: С дополнениями. Тихвин; СПб.: Икар, 1999. С. 14.

Мордвинов И. П. Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. С. 5; *Он же.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье. Исторические очерки. С. 14.

[70] *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. С. 3; *Он же.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье. Исторические очерки. С. 46 (прим. № 9).

[71] *Дмитриева Р. П.* 1) Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI вв.: (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой лавры) // ТОДРЛ. М.; Л., 1968. Т. 23. С. 143–170; 2) Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 202–230; *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). М., 1977.

Кириллин В. М. 1) Текстологический анализ ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии» // Литература Древней Руси. Источниковедение: Сб. науч. трудов / Отв. редактор Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1988. С. 129–143; 2) «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в общественно-политической и культурной жизни Руси конца XV – начала XVI века // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1: XI–XVI века / Отв. редактор А. С. Демин. М.: ИМЛИ РАН, 1989. С. 368–406; 3) Первоначальные редакции Сказания о Тихвинской Одигитрии // Книжные центры Древней Руси. XI–XVI вв. Разные аспекты исследования / Отв. редактор Д. С. Лихачев. СПб.: Наука, 1991. С. 200–219; 4) Идея «преемственности власти» в древнерусской литературе о «чудотворных иконах» Богоматери // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Сб. 3 / Отв. редактор А. Н. Ужанков. М.: ИМЛИ РАН, 1992. С. 375–398; 5) Литературная судьба «Сказания о Тихвинской Одигитрии» до исхода XVI столетия // Исследования книжных памятников: История. Филология. Источниковедение: Сб. науч. статей / Рос. гос. б-ка; ред.-сост. Л. И. Илларионова; науч. ред.: В. М. Кириллин, М. М. Панфилов. М., 2000. С. 71–108; 6) Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 1 (15): март. М., 2004. С. 102–120; 7) «Светоприемная свеща и чудес сокровище» икона Пренепорочной Матери Божией Тихвинская / Россия православная. № 4. М., 2004. С. 11–39.

[73] Книга о Тихвинской Богоматери // ГИМ, собр. Е. В. Барсова, № 904. 1688 г. 174 л.; Книга о Тихвинской Богоматери // ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 804/1259. 1695 г. 422 л.; Книга о Тихвинской Богоматери // ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 373/1258/549. XVII в. 391 л.; *Симеон Полоцкий.* Сказание о Тихвинской Одигитрии // ГИМ, Синодальное собр., № 965/542. Сборник. XVII в. Л. 173–258; (*Иродион*

Сергеев). Сказание о чудесах Тихвинской иконы Богоматери // ОЛДП. СПб., 1892. Т. 101. Факсимиле. 113 с.

Целепи Л. Н., Успенский В. Летописное сказание о явлении иконы Богоматери, иже в Тихвине. Выписка из лицевого Царственного летописца. СПб., 1903.

Лаптев В. В. Воскресенская летопись // Ученые записки Ленингр. гос. пед. ин-та им. А. Н. Герцена. Л., 1955. Т. 102. С. 165–239; *Левина С. А.* 1) Воскресенская летопись XVI в. (ее редакции, источники и значение) // Тр. Моск. гос. историко-архивного ин-та. М. 1957. Т. 10. С. 402–403; 2) К изучению Воскресенской летописи // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 689–705; 3) Списки Воскресенской летописи // Летописи и хроники: Сб. статей. 1984 г. М., 1984. С. 38–58.

Описание Рукописного отдела БАН СССР. 2-е изд. М.; Л., 1959. Т. 3, вып. 1. С. 357–358.

[77] *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей: К истории русского лицевого летописания. М.,1965. С. 129.

[78] ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8. С. 48. Ср.: ПСРЛ. М., 1965. Т. 11. С. 83.

[79] Новгородская третья летопись // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 232.

Иосиф, иером. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. М., 1882. С. 191–193; Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. Ф. 113. Дополнительная опись к печатному изданию иером. Иосифа / ОР ГБЛ. М., 1972 (Машинопись). С. 107–108.

[81] *Георгиевский В. Т.* Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911. С. 18 (Приложения); *Дмитриева Р. П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. С. 206.

[82] *Плигузов А. И.* Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники: Сб. статей. 1984 г. М., 1984. С. 179.

[83] *Иосиф, иером.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. С. 47–48; Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. Ф. 113. Дополнительная опись к печатному изданию иером. Иосифа. С. 59.

[84] *Кирпичников А. И.* Русское сказание о Лоретской Богоматери // ЧОИДР. М., 1896. Кн. 3, разд. 2. С. 16–18; Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. М., 1987. Ч. 3. С. 537–540 (список перв. трети XVI века – ГИМ, Синодольный сборник № 562; изд. подг. А. И. Плигузовым).

[85] О ней: *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1903. С. 218–219; *Адрианова-Перетц В. П.* Переводная литература конца XV – начала XVI в. // История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1. С. 290; *Плюханова М. Б.* Сказание о Лоретской иконе Богоматери // Чудотворная икона Тихвинской

Богоматери: иконография — история — почитание: Научная конференция. Тезисы докладов. С. 7–12.

[86] *Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова: В 4 ч. М., 1894. Ч. 4. С. 23–27.

[87] *Строев П. М.* Библиотека императорского Общества истории и древностей российских. М., 1845. С. 89–90.

[88] Здесь и далее общий для всех четырех списков текст редакции *А* цитируется по списку ИВ-535.

[89] *Веретенников П.* Святитель Геннадий, архиепископ Новгородский / ЖМП. 1981. № 1. С. 71, 74; № 6. С. 69–78; *Левочкин И. В.* Владыка Геннадий, архиепископ Новгородский / Образ. № 1 (5). М., 1996. С. 108–116.

Иосиф, иером. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. С. 310–313; Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. Ф. 113. Дополнительная опись к печатному изданию иером. Иосифа. С. 151–152; *Дмитриева Р. П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. С. 215–218.

[91] *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980. С. 82–83.

Иосиф, иером. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. С. 231–243; Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. Ф. 113. Дополнительная опись к печатному изданию иером. Иосифа. С. 128–130.

[3] О нем см.: *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли: Первая треть XVI века. Л., 1970. С. 73–74; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). М., 1982. С. 205–207; *Бычкова М. Е.* Состав класса феодалов России в XVI в.: Историко-генеалогическое исследование. М., 1986. С. 39–42.

[94] *Плигузов А. И.* Летописчик Иосифа Санина. С. 130.

Протасьева Т. Н. Описание рукописей Синодального собрания. М., 1970. Ч. 1. С. 17–23; *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. С. 71–72.

Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 1986–1992. Ч. 1–5.

[97] *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. С. 71–72.

[98] Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, составленное иером. Арсением и Иларием. М., 1878–1879. С. 182–184; *Ухова Т. В., Клепиков С. А.* Каталог миниатюр,

орнамента и гравюр собраний Троице-Саргиевой лавры и Московской Духовной академии // Записки ОР ГБЛ. М., 1960. Вып. 22. С. 106.

[99] Именно этот текст – как возникший до «1546 г.» – был издан архим. Леонидом (Кавелиным): Сказание о Тихвинской Богоматери // Русский архив. М., 1881. Кн. 2. С. 15–16.

[100] Собрание Ф. Ф. Мазурина: Ф. 196: Описание / ЦГАДА. М., б. Оп. 1. Рукопись.

[101] *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. СПб., 1910. Вып. 3. С. 220–228; «Софийская библиотека (инвентарь): № 134–1575». Описание / ОР ГПБ. Л., б. г. Машинопись. С. 937–940.

[102] Рукописное собрание Архива. Ф. 188. Описание / ЦГАДА. М., б. г. Оп. 1. Рукопись.

[103] *Георгиевский Г. П.* Собрание Н. С. Тихонравова. 1: Рукописи / Имп. Московский и Румянцевский музей. М., 1913. С. 9–10.

[104] *Моисеева Г. Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. М.; Л, 1965. Т. 21. С. 155–156.

[105] Служба явлению Тихвинской иконы Богоматери. М., 1681–1684; То же. М., 1777; Пролог. М., 1677, 26 июня. Л. 466 – 467 об.

[106] *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 79.

[107] В связи с этим здесь уместно привести рассуждение одного из поздних интерпретаторов предания о Тихвинской Одигитрии. Автор текста «Повести», известного мне только по одному списку, выказывает типичнейший для книжников XVII в. рационализм: «И о сем (относительно распоряжения о деревянном кресте. – *В. К.*) что рещи, недоуменно есть. Понеже не есть слышано сицевое, отнели же и спасение человеков чрез крест содеяся. Аще же и возомнит кто, яко лепо сему быти, еже из древ токмо, и не из иных вещей, соделав кресты, на церквах поставляти, – за еже яко Господь наш Иисус Христос не на железе или меди, но на древе распят бысть. Но имеяй здрав ум, добре о сем да рассуждает и полезное себе же и прочим да смотрит, – да не самомнении неполезными или внешнословии некиими крадоводяся чрез некыя неизвестныя словописатели, яко и мнозии таковии обретаются, вне церковных преданий обрящется. Издревле убо церковь святая предание имать: не из единых древес, но из всякия вещи кресты соделывати; паче же на церквах кресты поставляти не из древа, за скорогнилостное и некрепкое вещи, но из твердейших яковых вещей – яко меди и железа, за крепостное и неудоботленное их. Не вещь бо чествуема есть и чудодействует, но образ креста. Аще будет соделан из злата или сребра; аще из меди, или железа, или олова; аще из камене, или древа, или из иныя яковыя-либо вещи: из тканноупещренния или швения яковаго, – кресты вся сия не обреченна, но благоприятна, во славу укрествованного Христа Бога нашего...»: Сказание о

Тихвинской иконе Богоматери // Сборник. РГАДА. Ф. 381, оп. 1, № 412, XVII в. Л. 11 об. – 12.

[108] *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973; *Еремин И. П.* Из истории русской повести: Повесть о посаднике Щиле // Тр. Комиссии по древнерусской литературе АН СССР. Л., 1932. Т. 1. С. 59–151.

[109] История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1. С. 261.

Орлов А. С. Древняя русская литература. М.; Л., 1945. С. 190; История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1. С. 121.

[111] История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1. С. 126.

Орлов А. С. Древняя русская литература. С. 190.

[113] История русской литературы: В 4 т. Л., 1980. Т. 1. С. 167.

[114] История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1. С. 118, 120–121, 257, 268, 386.

[115] Там же. С. 119.

[116] История русской литературы: В 4 т. Т. 1. С. 252.

Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера. С. 171; *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. С. 83.

[118] *Дмитриева Р. П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. С. 215–217.

Седельников А. Д. Литературно-фольклорные этюды // Slavia: Časopis pro slovanskou filologii. Praha, 1927–1928. Rog. VI, seš. 1. S. 96.

[120] Сказание о битве новгородцев с суздальцами // ПЛДР: XIV – середина XV века. М., 1981. С. 448.

[121] Повесть о посаднике Добрынѣ // ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 190.

[122] Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Пг., 1915. Т. 4, ч. 1, вып. 1. С. 151.

[123] О времени создания этого свода см.: *Насонов А. Н.* История русского летописания XI – начала XVIII века: Очерки и исследования. М., 1969. С. 467.

[124] ПСРЛ. Л., 1929. Т. 4, ч. 1, вып. 3. С. 612.

[125] Там же. С. 539–540.

Гордиенко Э. А. Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 33–34.

[127] Там же. С. 95.

[128] Опись фонда № 310. Собрание В. М. Ундольского. Т. 2 (№№ 580–1080) / ГБЛ. Отдел рукописей. М., 1975 (Машинопись). С. 22–25.

[129] См. вариант этой статьи: *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки... Т. 2. С. 297–298 (*Он же.* Древнерусская литература... С. 244).

[1:] *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика. Атрибуция. Библиография. Л., 1969. С. 185.

Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 274 (*Он же.* Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 223); *Терновский Ф.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Киев, 1976. Вып. 2. С. 172–174; *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 1. М., 1996. С. 333; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Первая половина тома. М., 1997. С. 587–588; *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901. С. 79 (Примечания. № 1881); *Н. Н. Розов.* 1) Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 178–219; 2) Повесть о новгородском белом клобуке (идейное содержание, время и место составления) // Русская литература / Учен. зап. ЛГУ. № 173. Сер. филол. наук. Вып. 20. Л., 1954. С. 307–327; *Stremoukhoff D.* 1) La tiare de Saint Sylvestre et le Klobuk blanc / Revue des étude slaves. T. 34. 1957. Fasc. 1–4. P. 126–127; 2) Тиара святого Сильвестра и белый клобук // Проблемы славянского литературоведения, фольклористики и стилистики. М., 1962. С. 173–174.

[132] *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 295–297; *Кириллин В. М.* «Повесть о новгородском белом клобуке»: время происхождения и соотношение первых редакций // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11 / Об-во исследователей Древней Руси; отв. ред. М. Ю. Люстров. М.: Языки славянской культуры; Прогресс-традиция, 2004. С. 393–437.

[133] *Розов Н. Н.* 1) Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. С. 216.

[134] *С-н* [*Субботин*] *Н.* Как издаются у нас книжки о расколе // Русский вестник. Журн. литератур. и политич., издав. М. Катковым. Т. 39 (май). М., 1862. С. 360–368; *Петров Н.* О судьбе Константина Великого в Русской Церкви // Труды Киев. Дух. Академии: Т. 3 за 1865 г. Киев, 1865. С. 489–497; *Павлов А.* Подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру в полном греческом и славянском переводе // Византийский временник. Т. 3, отд. 1. СПб., 1896. С. 49–52; *Соболевский А.* Рецензия на кн.: *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания (Киев, 1901) // ЖМНП за 1901 г., декабрь. СПб., 1901. С. 487; *Розов Н. Н.* 1) Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. С. 178–219; 2) Повесть о новгородском белом клобуке (идейное содержание, время и место составления). С. 307–327; *Лурье Я. С.* 1) Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 229–234; 2) Повесть о белом клобуке // СККДР. Вып. 2, С. 214–215; *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 433.

Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenen. S. 174–179. Пользуясь случаем, благодарю М. Б. Плюханову, которая любезно предоставила мне возможность познакомиться с соображениями господина Эббингхауса.

[136] *Лихачев Д. С.* Текстология: На материале русской литературы X–XVII веков. 2-е изд. Л., 1983. С. 28, 31, 40.

[137] Термин *направление* в данном случае, думается, вполне уместен, поскольку русская общественность означенного периода разделялась на «стяжателей» и «нестяжателей», на церковных ортодоксов и религиозных вольнодумцев, на сторонников приоритета духовной власти над светской и наоборот, на сочувствующих центробежным, местническим тенденциям и на последователей московской объединительной политики, на любителей легендарно-фантастических сюжетов в литературе и на книжников-ригористов, противников «человеческих преданий» и т. д.

[138] *Хрущев И. П.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XVI–XVII вв. СПб., 1903. С. 191–193; *Евсеев И. Е.* Геннадиевская библия 1499 г. М., 1914; *Будовниц И. У.* Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947. С. 48–65; *Розов Н. Н.* Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // ТОДРЛ. 1953. Т. 9. С. 178–219; *Немировский Е.* Возникновение книгопечатания в Москве. М., 1964. С. 69–75; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 219–224; *Скрынников Р. Г.* 1) Трагедия Новгорода. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1994. С. 34–36; 2) Русская церковь в XV–XVI вв. Взаимоотношения Москвы и Новгорода // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание / Под ред. А. М. Клеймола, Г. Д. Ленхофф. М.: ИЦ-Гарант, 1997. С. 545–549; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. С. 34–46; *Кириллин В. М.* «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого: «Грешного инока Иосифа сказание о новоявившейся ереси новгородских еретиков и отступников — Алексея протопопа и Дениса попа, и Феодора Курицына, и прочих, кто так же мудрствует» // Записки Отдела рукописей. М.: РГБ, 2001. Вып. 51. С. 117–142.

[139] *Айвазян К. В.* Культ Григория Арменского, «арменская вера» и «армянская ересь» в Новгороде: (XIII–XVI вв.) // Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. С. 290–301; *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955.

[140] *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 8.

[141] *Сербина К. Н.* Очерки из социально-экономической истории русского города. С. 14.

[142] Устав новгородского князя Святослава Ольговича о церковной десятине 1137 г. // Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. М., 1984. Т. 1: Законодательство Древней Руси. С. 225.

[143] Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. 1: Законодательство Древней Руси. С. 230–232.

[144] *Будовниц И. У.* Русская публицистика XVI века. С. 67–69; *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. С. 50.

[145] *Скрынников Р. Г.* Трагедия Новгорода. С. 16–20.

Зимин А. А. Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 76–79, 199; *Скрынников Р. Г.* Трагедия Новгорода. С. 24.

[147] *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. С. 54.

[148] *Бернадский В. Н.* Новгород и Новгородская замля в XV в. М.; Л., 1961. С. 320.

[149] *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. С. 65–66.

[150] «Слово кратко» в защиту монастырских имуществ: (Библиографические материалы, собранные Андреем Поповым, XXI, с предисловием А. Д. Григорьева) // ЧОИДР М., 1902. Кн. 2, отд. II. С. I–XXX, 1–68.

[151] Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 144–145; *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. С. 65.

[152] *Павлов А. С.* Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Одесса, 1871. Ч. 1. С. 51.

[153] *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 84–85.

[154] *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. С. 48–51.

[155] *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. С. 2–3.

[156] Послание Геннадия Иоасафу // ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 542.

[157] *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 79.

[158] *Сербина К. Н.* Очерки из социально-экономической истории русского города. С. 12.

[159] *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. С. 468–469; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 85.

[160] *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. С. 9.

[161] Данная приписка, кстати, подтверждает дату, которая имеется в списке редакции *А* ИВ-414 и, по моему предположению, указывает на время первой литературной фиксации устного предания о тихвинской святыне.

[162] *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., М., 1882. Т. 3. С. 317; *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1895. Т. 2. Стлб. 1200–1201.

[163] Послание Геннадия Иоасафу // ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 542.

[164] Новгородская вторая летопись / Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 57.

Будовниц И. У. Русская публицистика XVI века. С. 53.

[166] Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 57, 141, 311.

[167] *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 383 (Приложения).

[168] *Кобрин В. Б.* Власть и собственность в средневековой России (XV–XVI вв.). М., 1985. С. 241.

[169] *Лев Филолог.* Житие Иосифа // ЧОИДР. М., 1903. Кн. 3, отд. II. С. 29.

[170] *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). С. 99, 114, 116.

[171] *Строев П. М.* Словарь библиологический и черновые к нему материалы / Приведен в порядок и издан под ред. Бычкова А. Ф. СПб., 1882. С. 142, 182.

[172] *Бычкова М. Е.* Состав класса феодалов России в XVI в.: Историко-генеалогическое исследование. С. 39–42.

[173] *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. С. 73–74; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 205–207.

[174] Сказание о Тихвинской Богоматери // Пролог: (март–август). 5-е изд. М., 1677. Л. 466 – 467 об.

[175] *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980.

[176] Там же. С. 83.

Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси: (XI–XVI вв.). Л., 1987. С. 175; *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). С. 233–238.

[178] *Зимин А. А.* Россия на пороге нового времени: (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). М., 1972. С. 246–248; *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси: (XI–XVI вв.). С. 176.

[179] *Филофей, старец.* Послание и великому князю Василию, в нем ж о исправлении крестнаго знамения и о содомском блуде // *Синицына Н. В.*

Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). С. 358.

[180] *Дмитриева Р. П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. С. 211, 215.

Дмитриева Р. П. Русский перевод XVI в. польского сочинения XV в. «Разговор магистра Поликарпа со смертью» // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 317.

[182] Новгородская вторая летопись // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 148; Воскресенская летопись // ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8. С. 272.

[183] Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 414–415.

Димитрий Ростовский. Жития святых. 7-е изд. М., 1796. Кн. 4: июнь–август. Л. 170 об. – 171.

[185] *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 214, 225.

[186] Там же. С. 181–182.

Скрынников Р. Г. Трагедия Новгорода. С. 25.

[188] История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1. С. 285; *Борисов Н. С.* Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М., 1986. С. 119.

[189] *Лихачёв Н. П.* Моливдул с изображением Влахернитиссы // Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского: Статьи по славянской филологии и русской словесности. Л., 1928. С. 143; *Антонова В. И.* Неизвестный художник Московской Руси Игнатий Грек по письменным источникам // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 50.

[190] *Вагнер Г. К.* Проблема жанров в древнерусском искусстве. М., 1974. С. 118, 232–233.

[191] *Борисов Н. С.* Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. С. 185–188.

[192] История русской литературы. X–XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980. С. 169.

[193] *Бахтина О. Н.* К литературной истории Повести о Меркурии Смоленском: (Хронографическая и Минейная редакции) // Книга Сибири XVII – нач. XX в. Новосибирск, 1980. С. 164–171.

[194] История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1: Литература 1220-х – 1580-х гг. С. 360–361.

[195] *Вагнер Г. К.* Проблема жанров в древнерусском искусстве. С. 233.

Борисов Н. С. Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. С. 120.

[197] *Антонова В. И.* Неизвестный художник Московской Руси Игнатий Грек по письменным источникам. С. 570.

[198] *Ainalov D.* Geschichte der rusaischen Kunst: Bd. 1–2. Bd. 2: Geschichte der russischen Monumentalkunst zur Zeit des Groszfürstentums Moskau. Berlin; Leipzig, 1933. S. 91–92.

[199] *Антонова В. И.* Неизвестный художник Московской Руси Игнатий Грек по письменным источникам. С. 569.

[200] Там же. С. 569–570.

[201] *Лазарев В. Н.* Московская школа иконописи. М., 1971. С. 13.

Jääskinen A. The Icon of the Virgin of Tikhvin. S. 41.

[203] *Попов Г. В.* Художественная жизнь Дмитрова в XV–XVI вв. С. 69–70, 123.

[204] Там же. С. 124.

Тихомиров М. Н. Российское государство XV–XVII веков. М., 1973. С. 176; *Ивина Л. И.* Крупная вотчина северо-восточной Руси конца XV – первой половины XVI в. Л., 1979. С. 62.

Тихомиров М. Н. Российское государство XV–XVII веков. С. 156–157; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 236.

Попов Г. В. Художественная жизнь Дмитрова в XV–XVI вв. С. 105–106.

[208] *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). С. 106.

[209] Там же. С. 54.

Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи. М., 1908. С. 441.

[211] *Добронравов В. Г.* История Троицкого Данилова монастыря. Сергиев Посад, 1908. С. 10.

[212] *Зимин А. А.* Россия на пороге нового времени: (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). С. 224.

[213] *Свирелин А.* Переславский Троицкий Данилов монастырь. 2-е изд. Владимир, 1905. С. 12.

[214] *Бухарев И.* Чудотворные иконы пресвятой Богородицы: (история их изображения). М., 1901. С. 64; Историко-статистическое описание первоклассного Тихвинского Богородицкого Большого мужского монастыря, состоящего Новгородской епархии в г. Тихвине. 2-е изд. СПб., 1888. С. 92; *Свирелин А.* Переславский Троицкий Данилов монастырь. 2-е изд. Владимир, 1905. С. 12.

[215] *Смирнов С. И.* Житие преподобного Даниила, переяславского чудотворца, повесть о обретении мощей и чудеса его. М., 1908. С. VII–IX.

Житие Даниила // *Смирнов С. И.* Житие преподобного Даниила, переяславского чудотворца, повесть о обретении мощей и чудеса его. С. 11.

[217] Там же. С. 24.

[218] Там же. С. 31.

[9] Там же. С. 20–24.

[220] Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 59, 62.

[221] *М. Е.* Состав класса феодалов России в XVI в.: Историко-генеалогическое исследование. С. 100.

Зимин А. А. Россия на пороге нового времени: (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). С. 131, 407.

[223] Там же. С. 109.

[224] *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). С. 44, 115–116.

[225] Житие Даниила // *Смирнов С. И.* Житие преподобного Даниила, переяславского чудотворца, повесть о обретении мощей и чудеса его. С. 30–31.

[226] Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные в течение XVI столетия самим составителем и бывшим владельцем собрания, с № 1 по № 579, с прил. Очерка собр. рукописей В. М. Ундольского, в полном составе, А. Е. Викторова. М., 1870. С. 454–456; *Ухова Т. Е.* Миниатюры, орнамент и гравюры в собрании В. М. Ундольского: Кат. // Зап. отд. рукописей ГБЛ. Вып. 18. М., 1956. С. 107; *Грязина Л. П.* Дополнение к печатному описанию собрания В. М. Ундольского: Ф. 310: № 1–579 / ОР ГБЛ. М., 1975. Машинопись. С. 96.

[227] Описание рукописей: Ф. 181. ЦГАДА. М., б. г. Т.17. Машинопись.

[228] *Дмитриева Р. Д.* Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI вв.: (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой лавры) // ТОДРЛ. М.; Л., 1968. Т. 23. С. 143–170.

[229] *Филофей, старец.* Послание о злых днех и часех // ПЛДР: Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 452.

[230] Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 122, 147; *Лурье Я. С.* Генеалогическая схема летописей XI–XVI вв., включенных в «Словарь книжников и книжности Древней Руси» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 203.

[231] Исследовательские материалы для «Словаря книжников»... С. 136; *Лурье Я. С.* Генеалогическая схема летописей XI–XVI вв. С. 203.

[232] Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. 4, ч. I, вып. 3. Л., 1929. С. 542–543. Ср.: Софийские летописи // ПСРЛ. Т. 6. СПб., 1853. С. 283.

[233] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). М., 1973. Ч. 2. С. 70.

Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова: В 4 ч. М., 1894. Ч. 4. С. 78–82.

Архангельское собрание: Описание / ОР БАН. Л., б. г. Рукопись.

Музейное собрание рукописей. Ф. 178: Описание / ОР ГБЛ. М., 1971. Т. 5. Машинопись. С. 250–252.

Востоков А. Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского Музеума. СПб., 1842. С. 776–779; *Майкова К. А. и др.* Собрание Н. П. Румянцева. Ф. 256: Дополнения и уточнения к описи А. Х. Востокова «Описание русских и словенских рукописей Румянцевского Музеума» (СПб., 1842) и описание художественных украшений рукописей / ОР ГБЛ. М., 1975–1977. Машинопись. С. 96.

[238] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания. С. 97.

[39] Там же.

Основное собрание русских рукописных книг: Описание / ОР ГПБ. Л., б. г. Машинопись.

[241] *Родосский А.* Описание 432-х рукописей, принадлежащих Санкт-Петербургской Духовной Академии и составляющих ее первое по времени собрание. СПб., 1894. С. 253–256.

[242] *Бычков А. Ф.* Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников императорской Публичной библиотеки. СПб., 1882. Ч. 1. С. 86–92.

[243] Рукописное собрание Архива. Ф. 188: Описание / ЦГАДА. М., б. г. Оп. 1. Рукопись.

[244] Краткое сообщение об этом событии есть в Новгородской второй летописи // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. III. С. 151.

[245] ПСРЛ. Т. 4, ч. 1. вып. 3. Л., 1929. С. 539–540. Ср. с текстом Новгородской третьей летописи: «В лето 7023. Поставили Новгородские области церковь каменную на Тихвине в монастыре, повелением государя и великаго князя Василия Иоанновичя всея Росии; а священа бысть на праздник Успения пресвятыя Богородицы; а нарядник был Димитрий Сырков; благословением просвященнаго Варлаама митрополита, строена монастырскою казною» // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 247.

Сергий, арх. Полный месяцеслов Востока. Т. 2: Святой Восток. 2-е изд. Владимир, 1901. С. 243.

[247] *Розов Н. Н.* Опись собрания Кирилло-Белозерской библиотеки / ОР ГПБ. Л., 1983. Машинопись. С. 304.

[248] Общество любителей древней письменности: Собрание / ОР ГПБ. Л., 1966. Оп. 1. Машинопись. С. 45.

[249] Описание рукописного отделения библиотеки АН СССР М.; Л., 1951. Т. 4, вып. 1. С. 121–125.

[250] Музейное собрание рукописей. Ф. 178: Описание / ОР ГБЛ. М., 1969. Т. 4. Машинопись. С. 546–547.

Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских рукописей. Ч. 3. С. 44.

Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Казань, 1885. Ч. 2. С. 544–545.

Георгиевский Г. П. Собрание Н. С. Тихонравова. I: Рукописи / Имп. Московский и Румянцевский музей. М., 1913. С. 103–105.

254 Собрание И. М. Фадеева. Ф. 312: Описание / ОР ГБЛ. М., 1970. Машинопись. С. 36–40.

Музейное собрание рукописей. Т. 3. С. 108–111.

256 Собрание И. М. Фадеева. С. 34–36.

Описание рукописного отделения библиотеки АН СССР. Т. 4, вып. 1. С. 203–206.

258 Исправлено по другим спискам.

В этот праздник действительно совершался чин водоосвящения – см. *Никольский К.* Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. 3-е изд. СПб., 1874. С. 508.

Лебедев А. П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века. От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. / Науч. ред., библ. и имен. указ. М. А. Морозова. СПб.: Алетейя, 1998. С. 219–221.

261 *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978. С. 8.

Успенский Ф. И. История Византийской империи: Отдел VI. Комнины; Отдел VII. Расчленение империи; Отдел XVIII. Ласкари и Палеологи. Восточный вопрос / Сост. Л. В. Литвинова. М.: Мысль, 1997. С. 554–582; *Васильев А. А.* История Византийской империи: От начала крестовых походов до падения Константинополя / Вступ. ст., прим., науч. ред., перев. с англ. и имен. указ. А. Г. Грушевского. СПб.: Алетейя, 1998. С. 275–278.

263 *Кириллин В. М.* Западный мир в восприятии Симеона Суздальского и его современников – участников Ферраро-Флорентийского собора // Древнерусская литература: тема Запада в XIII–XV вв. и повествовательное творчество. М.: Азбуковник, 2002. С. 105, 134.

264 *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 269–322.

Книга о Тихвинской Богоматери // ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 804/1259. 1695 г. Гл. 18–19.

Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. С. 276.

267 Там же. С. 278.

Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века) СПб.: Алетейя, 2000.

Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских рукописей. Ч. 4. С. 202–207.

[270] Музейное собрание рукописей. Т. 4. С. 546–547.

Бычков А. Ф. Указ. соч. Ч. I. С. 161–180.

Грязина Л. П. и др. Опись фонда № 310: Собрание В. М. Ундольского / ОР ГБЛ. М., 1975. Т. 2. Машинопись. С. 25–27.

[273] Там же. С. 46–51.

Розов Н. Н. Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV века // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 215.

Лурье Я. С. Повесть о белом клобуке // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 214–215.

«Грамота, утвержденная о белом клобуке митрополиче» – Дополнения к Никоновской летописи // ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 13. С. 379; *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. М., 1996. С. 334.

[277] *Кириллин В. М.* «Повесть о новгородском белом клобуке»: время происхождения и соотношение первых редакций. С. 422–429.

[278] *Брюсова В. Г., Щапов Я. Н.* Новгородская легенда о Мануиле царе Греческом // Византийский временник. М., 1971. № 32. С. 88.

[279] ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 211–212.

Смирнова Э. С. «Спас Златая риза». К иконографической реконструкции чтимого образа XI века // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 162.

[281] См. вариант этой статьи: *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки... Т. 2. С. 297–298 (*Он же.* Древнерусская литература... С. 244).

[282] *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика. Атрибуция. Библиография. Л., 1969. С. 185.

[283] *Кирпичников А. И.* Русское сказание о Лоретской Богоматери. М., 1896.

[284] Икона Божией Матери «Прибавление ума» / Авт.-сост. Е. Лукьянов и А. Трофимов. 2-е изд. М.: Паломник, 2001. С. 77–78.

[285] *Филарет* (*Гумилевский*), *архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1859. Т. 3. С. 152–154.

[286] Книга степенная царского родословия // ПСРЛ. Т. 21, ч. 1. СПб., 1908. С. 171 (вторая степень, глава 6).

[287] *Гарднер И. А.* Богослужебное пение Русской Православной Церкви: Сущность. Система. История. Сергиев Посад, 1998. С. 450–453, 469–486.

[288] *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 545–552.

[289] *Охотникова В. И.* Григорий // СККДР. Вып. 2, ч. 1: А–К. Л., 1988. С. 172–173; *Она же.* Повесть о Псково-Печерском монастыре // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 269–270.

Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Иверской // СККДР Вып. 2, ч. 2. С. 362–363.

[291] *Шмидт С. О.* Сказания об Афонских монастырях в новгородской рукописи XVI века // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 358–360.

Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. С. 196.

Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Иверской. С. 363.

Буланин Д. М. Повесть о Ватопедском монастыре // СККДР Вып. 2, ч. 2. С. 227–228.

Шмидт С. О. Указ. соч. С. 361–362.

Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. С. 197.

[297] *Буланин Д. М.* Повесть о Ватопедском монастыре. С. 226.

[298] *Дмитриева Р. П.* Ермолай-Еразм (Ермолай Прегрешный) // СККДР Вып. 2, ч. 1. С. 221, 223.

[299] Повесть о Петре и Февронии / Подг. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 325–326.

Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 2. М., 1996. С. 19, 38.

[301] *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenen. S. 188–193.

Л[еонид], архим. Сказания и повести о святых чудотворных иконах // Русский архив. 1881. Кн. 2. С. 5–16; *Некрасов И. С.* Сказание о явлении иконы Оковецкой Богородицы (на русском и славянском языках) // Записки Новороссийского ун-та. Одесса, 1894. Вып. 62. С. 181–194. См. также: Памятники литературы древней Твери / Сост. В. З. Исаков. Тверь, 2002. С. 101–105.

[303] Московские соборы на еретиков XVI века в царствование Ивана Васильевича Грозного / Сост. О. Бодянский // ЧОИДР. 1847. Кн. 3, отд. 2 С. 1–3.

[304] *Макарий (Булгаков).* История Русской Церкви. Кн. 4, 1. С. 140–141; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Перв. полов. т. М., 1997. С. 822–823.

[305] Московские соборы на еретиков XVI века... С. 9–23.

Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 4. ч. 1. С. 146–147; *Голубинский Е.* Указ. соч. С. 841–844.

[307] *Макарий (Булгаков).* История Русской Церкви. Кн. 6. М., 1996. С. 34–36, 642; *Синицына Н. В.* Русская Церковь в период автокефалии; учреждение Патриаршества // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 78.

[308] Основательный обзор литературы по этому поводу: *Макарий (Веретенников), архим.* Московский митрополит Макарий и его время: Сб. статей. М., 1996. С. 202–212 («Собор 1554 г. и его решения»).

См., например, в вышеупомянутом древнерусском рукописном сборнике 1423 г. (РГБ. Ф. 304 [I]. № 167. Л. 478–498). Здесь, в начале

текста «Сказания о иконе Римляныне» есть две памятные приписки: «906 окт. 2» и «906 окт. 13. О, Всепречистаа, молю тя, молю: помози ми, сие производившему начертати, к тебе оуповаа» — из коих следует, что работа над протографом данного списка памятника велась в октябре 1397 г. «Сказание» известно и по другим рукописям.

[*Kulakovskij S.*] Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej w literaturze staroruskiej. Warszawa, 1926; *Кулаковский С.* Состав сказания о чудесах иконы Богоматери Римляныни // Сборник статей в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 470–475; *Шалина И. А.* Лиддская-Римская икона Богоматери и иконографический архетип Тихвинской иконы // Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: иконография – история – почитание: Научн. конф.: Тез. докладов. С. 33–34.

[311] Патриаршая, или Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 9. М., 1965. С. 13.

[312] Книга Степенная царского родословия // ПСРЛ. Т. 21, ч. 1. СПб., 1908. С. 35–36.

[313] Там же. С. 64.

[314] *Клосс Б. М.* Летопись Никоновская // СККДР Вып. 2, ч. 2. С. 49.

[315] ГИМ. Собр. Уварова. № 373/1258/549. XVII в. Л. 91–93; *Димитрий Ростовский.* Жития святых. 7-е изд. М., 1796. Кн. 4: июнь–август. Л. 176.

[316] Имеется в виду текст синаксарного чтения на Утрене первой недели Великого поста: «И дванадесяте лет (Феофил. – *В. К.*) самодовольствовав, и чревным недугом объят быв, расторгнутися хотяше от живота: уста его презельно отверзошася, яко же и самем утробам внутренним явитися. Царица же Феодора, белезненна о приключившемся бывши, едва ко сну обращается и во сне виде Пречистую Богородицу, Младенца объемшу превечнаго, обстоиму пресветлыми ангелы, Феофила же, сея мужа, от тех биема и уничижаема. Яко убо отиде от нея сон, и Феофил, мало в себе пришед, возопи: "Увы мне окаянному, святых ради икон биен есмь!" Абие полагает верху его царица богородичный образ, молящеся Сей со слезами. Феофил, сице имый, видев некоего от предстоящих, носяща енколпий (набедренник. – *В. К.*), похитив от него, облобызаше. И абие на иконы шатавшаяся уста и безстудно зинувый гортань в первый чин устрояшеся, и от содержащия беды и нужды преста и усну, быти исповедав добро святыя иконы почитати» (Триодь постная. Изд. Московской Патриархии. М. 1992. Л. 148–148 об.). Текстуально близкий рассказ читался в «Сказании об императоре Феофиле», известном на Руси по «Летописцу Еллинскому и Римскому» (Летописец Еллинский и Римский. Т. 1: Текст. СПб., 1999. С. 451–452), по «Хронике Георгия Амартола» и другим древнерусским историографическим обзорам (Летописец Еллинский и Римский. Т. 2:

Комментарий и исследование О. В. Творогова. СПб., 2001. С. 170–173).

[317] Служба явлению Тихвинской иконы Богоматери. М., 1661/1665; Служба явлению Тихвинской иконы Богоматери // Минеи: Месяц июнь. М., 1691; Служба явлению Тихвинской иконы Богоматери. М., 1777. Текст «Службы» см. также в издании: Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской / Предисл., пер., комм. Е. В. Крушельницкой. СПб.: Издат. дом «Русская Симфония», 2004. С. 145–166.

[318] Ф. 550. Основное собрание русских рукописных книг. Описание. Б. м. и г. Машинопись.

Абрамович Д. И. Софийская библиотека. СПб., 1910. Вып. 3. С. 186–204; Софийская библиотека (инвентарь). № 134–1575: Описание / ОР ГПБ. Л., б. г. Машинопись. С. 932–934.

Моисеева Г. Н. Житие новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 147–165; *Дмитриева Р. П.* Житие новгородского архиепископа Серапиона как публицистическое произведение XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 364.

[321] *Толстой М.* Святыни и древности Пскова. М., 1861; *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Стб. 379.

Обобщение результатов исследований по данной проблематике содержится в статье: *Пашуто В. Т.* Возрождение Великороссии и судьбы восточных славян // *Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 54–62 (глава: Культурное возрождение Великороссии и роль древнерусского наследия). Интересный анализ истории формирования и сути теории «преемственности власти» представлен также в кн.: *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. I. С. 367–379, 387–398.

Стремоухов Д. Москва – третий Рим: источники доктрины // Из истории русской культуры. Т. II, кн. 1. Киевская и Московская Русь / Сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 431, 437.

[321] Послание о злых днех и часех // ПЛДР Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 252.

Слово о Вавилоне, о трех отрок... // ПЛДР Вторая половина XV века. М., 1982. С. 182–186.

[326] Сказание о великих князех владимирских Великиа Русия // ПЛДР Конец XV – первая половина XVI века. С. 422–434.

[327] Повесть о новгородском клобуке // ПЛДР. Середина XVI века. М., 1985. С. 198–232.

[328] *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный». СПб., 1994. С. 225–240.

Щенникова Л. А. Чудотворная икона «Богоматерь Владимирская» как «Одигитрия евангелиста Луки» // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. С. 269, 271, 276–281.

[330] *Жучкова И. Л.* Сказание о иконе Богоматери Владимирской // СККДР Вып. 2, ч. 2. С. 360–362; *Гребенюк В. П.* Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М., 1997. С. 81–110.

Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. С. 266–278.

[332] *Иванова И. А.* Летописные сведения об иконе «Богоматерь Тихвинская». С. 243.

Иванова И. А. Икона Тихвинской Богоматери. С. 429–430.

[31] *Jääskinen A.* The Jkon of the Virgin of Tikhvin. Helsinki, 1976. P. 46.

[335] Там же. Р 48.

Покровский Н. В. Сийский иконописный подлинник // ОЛДП. СПб., 1896. ПДП. Т. 113, вып. 2. С. 52.

[37] *Сергий, архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 2: Святой Восток. С. 289–291 (Заметки).

[38] *Розов Н. Н.* Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 205.

[339] *Кириллин В. М.* «Повесть о новгородском белом клобуке»: время происхождения и соотношение первых редакций. С. 406–407.

Кондаков Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886.

[341] Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде Антония архиепископа Новгородского в 1200 г. / Под ред. Х. М. Лопарева // Православный палестинский сборник. СПб., 1899. Т. 17, вып. 3. С. 21.

[342] Повесть о взятии Царъграда крестоносцами в 1204 году // ПЛДР: XIII век. М., 1981. С.112.

[343] Хождение Игнатия Смольянина 1389–1405 гг. Под ред. С. В. Арсеньева // Православный палестинский сборник. СПб., 1887. Т. 4, вып. 3. С. 11.

[344] Хождение Стефана Новгородца // *Сперанский М. Н.* Из старинной новгородской литературы XIV в. Л., 1934. С. 50–59.

[345] Новгородская 4-я летопись // ПСРЛ. Л., 1925. Т. 4, ч. 1, вып. 2. С. 376.

[346] Хождение инока Зосимы 1419–1422 гг. / Под. ред. Х. М. Лопарева // Православный палестинский сборник. СПб., 1889. Т. 8, вып. 3. С. 1–27.

[347] Хождение Стефана Новгородца. С. 54–55.

[348] См., например, приведенную выше цитату из «Сказания о Владимирской иконе Богоматери» по «Степенной книге».

[349] Служба явлению иконы Богоматери Тихвинской. М., 1661/1665. Л. 23.

[350] Книга степенная царского родословия: Ч. 2 // ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, 2-я половина. С. 435–436.

[351] ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1256/51, XVII в., 198 л. (см.: *Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова: В 4 ч. М., 1893. Ч. 2. С. 505).

[352] ГИМ, Синодальное собр. № 965/542, сборник XVII в. Л. 173–258, главы 19 (Л. 231 об. – 243), 20 (Л. 243 – 248 об.), 20а (Л. 349–257). См. также: *Татарский И.* Симеон Полоцкий: (Его жизнь и деятельность): Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886. С. 141.

[353] *Димитрий Ростовский.* Жития святых. 7-е изд. М., 1796. Кн. 4: июнь–август. Л. 168 об. – 177.

[354] Там же. Л. 176.

[55] Там же. Л. 176 – 176 об.

[56] Там же. Л. 177 – 177 об.

[57] Там же. Л. 177 об. – 179 об.

[358] Там же. Л. 180.

Енин Г. П. Сказание о осаде Тихвинского монастыря шведами в 1613 г. // СККДР. Вып. 3, ч. 3. С. 425–428.

Книга о Тихвинской Богоматери. – ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 804/1259. 1695. 422 л.

[361] [*Иродион Сергеев*]. Сказание о чудесах Тихвинской иконы Богородицы / ОЛДП. СПб., 1892. Т. 101. Факсимиле. См. также: *Шалина И. А.* Тихвинский иконописец Родион Сергеев и вопросы монастырского иконописания XVII века // Филевские чтения, 1999. М., 1999. С. 93–94.

[362] ГИМ. Синодальное собр. № 965/542. XVII в. Л. 173–258 (автограф Симеона Полоцкого); *Татарский И.* Симеон Полоцкий. (Его жизнь и деятельность): Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886. С. 141.

Димитрий Ростовский. Указ. соч. Кн. 4. Л. 168 об. – 177.

[364] *Бухарев И.* Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. С. 84–87.

[5] Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1910. С. 151, 242, 390–393, 494.

[366] *Николаева Т. Е.*, *Судариков В. А.*, *Чапнин С. В.* Православная Москва: Справочник монастырей и храмов. М., 2001. С. 25, 162–164.

Строев П. М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882. С. 118–119; *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество: (по современным минеям). Париж: YMCA, 1951. С. 135–140.

[368] Честь и слава Богоматери. Вып. 3: Тихвинская икона. М., 1994. С. 49–51.

[369] *Коняев Н.* Тихвинская чудотворная икона Пресвятой Богородицы. Обретение. История. Возвращение. СПб., 2004. С. 50–65.

[370] *Гарклавс Александр, прот.* История Тихвинской иконы Божией Матери (1941–2003) / Пер. с англ. Э. В. Бордовской // София. № 2. Новгород, 2004. С. 20–26.

[371] Служба явлению иконы Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии Тихфинския // Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской. С. 160.

Менделеева Д. С.

ПРОТОПОП АВВАКУМ: ЛИТЕРАТУРНЫЕ ОБЛИКИ РУССКОГО РАСКОЛА

Введение

Эта книга – о литературе. В ней мы намерены рассмотреть некоторые аспекты *литературного творчества* одного из самых, наверное, известных древнерусских авторов протопопа Аввакума Петрова. Однако несмотря на то, что аввакумовское наследие является предметом изучения специалистов по истории раскола и историков литературы уже более 160 лет (с тех пор, как в 1861 году Н. С. Тихонравовым было заново открыто и опубликовано знаменитое «Житие»), несмотря на широчайшую известность отдельных сочинений этого автора и огромное количество посвященных ему всевозможных научных работ, создается впечатление, что только сейчас его произведения начинают по-настоящему открываться для исследователей.

По негласной традиции, сложившейся в отечественной медиевистике, Аввакума достаточно редко воспринимают как *литератора*, то есть человека, создающего в своих сочинениях особую, во многом субъективно-авторскую картину мира. К сожалению, специалистов, писавших о произведениях протопопа, чаще интересовали другие проблемы.

Так, основной задачей исследователей XIX века была, за редким исключением, полемика со старообрядчеством и опровержение религиозно-догматических воззрений основателей раскола (см. [Бороздин 1898; Макарий; Смирнов 1898]). Однако уже в работе П. С. Смирнова мы находим замечания об особенностях аввакумовского восприятия современности и краткий

обзор эсхатологических мотивов в известных к тому времени сочинениях протопопа [Смирнов 1898, 9–10, 27–28, 31–32, 65]. В работе А. К. Бороздина, кроме того, присутствуют некоторые размышления об особенностях понимания национального у Аввакума [Бороздин 1898, 131], а также весьма любопытный фактографический комментарий к некоторым эпизодам «Жития» [Бороздин 1898, 62–63, 82].

В различных работах советского периода сложился определенный и весьма узкий круг проблем, который их авторы считали возможным освещать в связи с аввакумовским творчеством. Похоже, что сочинения протопопа воспринимались в это время несколько позитивистски, как простые «свидетельства современника», и результате в трудах разных литературоведов на протяжении более четырех десятилетий (с начала сороковых годов XX века) содержатся, главным образом, практически повторяющие друг друга рассуждения об особенностях авторского стиля [ИРЛ 1941, 302–303; Водовозов 1972, 357–359; Гудзий 1956, 468–472; Елеонская 1969, 132–137; Кусков 1998, 285–286], сложной жанровой природе «Жития», его сюжете и композиции [ИРЛ 1941, 299; Елеонская 1969. 117–118, Демкова 1974, 141–167] и специфике использованной автором библейской символики [Водовозов 1972, 361; Лихачев 1980, 351–352]. Это замечание в полной мере относится и к вышедшим в указанный период академическим пособиям по истории древнерусской литературы, а также коллективным монографиям [ИРЛ 1948, 314–316, 312, 318–320; ИРЛ 1980, 396; ИРЛ 1985, 379, 381–382; Истоки, 457–464].

В то же время, касаясь непосредственно образной системы аввакумовских сочинений, исследователи этого времени ограничились лишь несколькими небольшими замечаниями. Об авторской субъективности в изображении отрицательных персонажей писал во вступительной статье к академическому изданию сочинений Аввакума 1934 года Н. К. Гудзий (см. [Гудзий 1997, 34]). «Крайний субъективизм» аввакумовских характеристик неоднократно, хотя и кратко, отмечал Д. С. Лихачев [ИРЛ 1948, 314; Лихачев 1980, 341]. Несколько весьма описательных замечаний по поводу образности протопопа находим в работе А. С. Елеонской [Елеонская 1969, 121–131]; наблюдения над но-

выми чертами литературных героев второй половины XVII века и изображением природы в аввакумовском «Житии» – в работах А. С. Демина [Демин 1998, 124–126, 291–293]. Более подробные рассуждения об изображении никониан в произведениях протопопа изложены лишь в трудах А. Н. Робинсона. Здесь, в частности, достаточно подробно прослежен популярный аввакумовский мотив «телесной толстоты» [Робинсон 1963, 36–38; 1974, 280–284, 297–298] [1], а также высказаны замечания о никонианской «хитрости» и «мудрости» [Робинсон 1963, 35]. Правда при этом все творчество древнерусского автора воспринимается исследователем, прежде всего, в публицистическом ключе. Очевидно, что в настоящее время эти наблюдения нуждаются в дальнейшем осмыслении.

В последние годы увидели свет несколько работ, проблематика которых так или иначе затрагивает особенности аввакумовской поэтики, но все они освещают либо отдельные, очень узкие аспекты (в частности, роль сверхъестественного в произведениях протопопа (см. [Таянова 1997; Мишина 1996]), либо, по сложившейся традиции, ограничиваются знаменитым «Житием» (см. [Герасимова 1993]).

Таким образом, мы вынуждены констатировать, что, несмотря на столь длительную историю изучения произведений протопопа Аввакума, систематического литературоведческого исследования, специально посвященного изучению образной системы аввакумовского творчества, до сих пор не существует.

Основным методом предлагаемой работы является выделение литературных мотивов, связанных в произведениях Аввакума с изображением различных групп персонажей. Таким образом удается проследить некоторые особенности мировосприятия автора, выявить его художественно-философские представления о различных лицах и благодаря этому глубже понять аввакумовскую трактовку событий, имевших место в России второй половины XVII века. Вниманию читателей, в частности, будут представлены наблюдения над авторскими представлениями о разных группах персонажей: никонианах, разнообразных иноземцах, некоторых последователях старообрядчества... Для удобства изложения и восприятия материала мы будем рассматривать аввакумовское творчество как единое

целое, то есть наблюдения располагаются по типам персонажей, без учета хронологии и жанровых особенностей отдельных произведений.

Еще одной большой проблемой, на которой хотелось бы остановиться автору данной работы, является выявление роли всевозможных литературных источников, заимствованных оттуда образов и представлений в аввакумовском творчестве. Для исследователей давно не секрет, что образ простеца, далекого от всякой книжности, каким пытался представить себя в своих сочинениях протопоп, очевидно, лишь отчасти соответствует действительности. Как писал, рассуждая о степени начитанности этого древнерусского автора, А. И. Клибанов, «самохарактеристика Аввакума... если ее принимать в прямом смысле, является большой натяжкой» [Клибанов 1973, 83]. Еще первые историки литературы, занимавшиеся изучением аввакумовских сочинений, отмечали, что их автору «нельзя отказать в широком знакомстве с переводной и оригинальной русской богословской литературой» [Петухов 1916, 294]. Д. С. Лихачев писал об Аввакуме: «Он приводит на память тексты Маргарита, Палеи, Хронографа, Толковой псалтыри, Азбуковника. Он знает по Четьям Минеям жития святых, знаком с “Александрией” “Историей Иудейской войны” Иосифа Флавия, с повестью о белом клобуке, со сказанием о Флорентийском соборе, с повестью об Акире, с “Великим Зерцалом” с летописью и повестью о Николе Зарайском и другими памятниками» [Лихачев 1980, 347]. В специальной работе Н. С. Демковой, посвященной произведениям, использованным либо упомянутым в сочинениях протопопа, приводится не один десяток названий (см. [Демкова 1962]). Другая исследовательница аввакумовского творчества, С. В. Полякова, также утверждает: «Известно, что Аввакум был широко начитан в старославянской литературе, помимо цитированных им книг, вероятно, был знаком с сочинениями, реминисценции из которых ждут выявления» [Полякова 1976, 188].

Таким образом, в целом, литературоведами не ставится под сомнение наличие связи между аввакумовским творчеством и существовавшей до него обширной церковной и светской книжностью. Наличие подобной связи, постоянное обращение к литературной традиции, использование в собственных

риторических опытах цитат и образов из сочинений предшествующих веков, богослужебных руководств и трудов отцов Церкви; положение, когда невозможно подчас отделить цитату от образа, самостоятельно найденного автором, осмысленного и усвоенного, – то, что наиболее часто трактуется современными исследователями как «общие места», – вообще является неотъемлемой чертой творчества всякого средневекового книжника. Текстологическое направление в изучении аввакумовского наследия, пожалуй, является на данный момент наиболее перспективным и насущным, ибо, несмотря на многолетние титанические усилия Н. С. Демковой и отчасти работы И. В. Сесейкиной, мы до сих пор не имеем в наличии такого собрания протопоповых сочинений, где были бы систематически выделены весьма многочисленные у Аввакума цитаты.

Однако в работе, предлагаемой вниманию читателей, мы пойдем несколько другим путем и займемся, вслед за С. В. Поляковой и Б. А. Успенским (см. [Полякова 1976; Успенский 1988]), выявлением в аввакумовском творчестве *литературных традиций*, то есть обозначением в составе протопоповых сочинений таких элементов, которые, не имея характера непосредственных цитат, тем не менее носят следы очевидной литературной переклички, образных и сюжетных заимствований, содержат представления о том или ином предмете, почерпнутые протопопом из разнообразных письменных источников.

Выявление подобных «реминисценций», следов «вживления» автором в ткань собственного повествования, «подсмотренных», заимствованных образов, на наш взгляд, имеет в случае с Аввакумом как никогда важное значение. Дело в том, что благодаря какому-то особому складу авторского сознания именно труды протопопа выделяются среди всего корпуса сочинений времен раннего русского старообрядчества не просто своей яркостью и эмоциональностью, но наибольшей *«литературностью»*. Говоря так, мы имеем в виду тот часто упускаемый из вида факт, что в своих полемических изысканиях Аввакум, подобно составителям, должно быть, абсолютного большинства древнерусских сочинений, неизменно старается рассмотреть современные ему события через призму библейского

текста и обширной литературной традиции. Таким образом, авторские зарисовки, зачастую воспринимаемые исследователями как простое «отражение» окружающей действительности, являются на самом деле принципиально иным — авторской попыткой *истолковать* действительность, увидеть за внешними событиями и персоналиями окружающей автора религиозной, политической и общественной жизни «подлинный» мистический смысл. В результате получаемое изображение, даже там, где в него не вкрадывается совсем уж откровенный авторский вымысел, все равно имеет очевидный отпечаток литературной стилизации, своеобразного мифотворчества, в котором сочинитель уверенно расставляет акценты, убирает «лишние», как ему кажется, подробности, скрупулезно подбирает эпитеты и исторические аналогии.

Конечно, мы не сможем в рамках одного исследования охватить и проследить все литературные традиции, нашедшие продолжение в аввакумовском творчестве — такая работа вообще едва ли когда-нибудь будет создана. Остановимся на нескольких основных моментах: новое рассмотрение реминисценций Посланий апостола Павла в сочинениях Аввакума позволит нам подробнее прояснить некоторые особенности авторского самосознания, добавить новые подробности к генезису знаменитого «Жития». В то же время анализ произведений известного украинского полемиста конца XVI — начала XVII века Иоанна Вишенского, а также некоторых полемических сочинений первой половины XVII века дадут нам ключ к несколько иному, нежели привычное, восприятию протопоповых никониан.

В заключение хотелось бы выразить сердечную благодарность за многолетнюю помощь и поддержку членам московского Общества исследователей Древней Руси, всем сотрудникам Отдела древнеславянских литератур Института мировой литературы Российской Академии наук и особенно — А. С. Демину; всем тем, без кого эта книга никогда не была бы написана.

О ПЕЙЗАЖАХ И ИНТЕРЬЕРАХ, РЕАЛЬНЫХ И УМОЗРИТЕЛЬНЫХ (демонстрация метода)

Насколько уже успел понять читатель, книга наша будет посвящена, в основном, особенностям изображения аввакумовских *персонажей*. Однако же для начала мы позволим себе слегка затронуть совершенно, казалось бы, иную область — а именно аввакумовские топосы — разнообразные места и местности, удостоенные изображения в различных сочинениях протопопа. Такая «история с географией» поможет нам наглядно продемонстрировать весьма существенную черту, о которой уже говорилось выше, — выявить значительное влияние, которое различные отвлеченные, умозрительно-книжные представления оказывали порой на изображение Аввакумом вполне реальных предметов и мест. Таким образом мы сможем внимательно, не торопясь, проследить тот трудно уловимый момент в творческом сознании протопопа — путешественника и писателя, — когда правдивое и документальное, казалось бы, описание окружающего превращается у него в *литературу*.

Так, например, самыми известными аввакумовскими описаниями природы, на которые давно уже обратили внимание и литературоведы, и географы, без сомнения, являются содержащиеся в «Житии» знаменитые «сибирские пейзажи». Зададимся однако же простым вопросом: почему живописные и причудливые очертания окаймляющего западный берег озера Байкал хребта Приморский, с его плоскими гребнями и вулканическими цирками [Робинсон 1963, 258], изображаются протопопом как «полатки и повалуши, врата и столпы, ограда каменная и дворы» [РИБ 1927, стлб. 42] [2] — неким подобием древнерусского города. Можно, конечно, допустить, что перед нами — отражение реального сходства или же вполне произвольная ассоциация, истоки которой скрыты где-то в глубинах авторского подсознания. Не претендуя на знания в области последнего, мы тем не менее беремся утверждать: абсолютное большинство пространственных описаний в творчестве Аввакума легко укладываются в некую единую картину мира, о которой можно сказать, что, при всей своей реалистичности, она имеет, как это

часто бывало у средневековых писателей, бо́льшее отношение к этике, нежели к географии. К протопоповым пейзажам мы еще вернемся, начнем с «интерьеров».

Нет, пожалуй, ничего удивительного в том, все аввакумовские темницы, в которых горемыка вдоволь насиделся и в бытность свою в Москве, и во время долгих скитаний по Сибири, выглядят в значительной степени схожими — тесные, темные, холодные и смрадные: «кинули в темную полатку, ушла в землю» (169), «кинули в студеную тюрьму... Щелка на стене была» (179), «в полатку студеную над ледником посадили» (199), «завалял и окошка и дверь... где сижу и ем, тут и ветхая вся...» (200). Интересно другое: весьма сходные картины рисуются автору и за пределами земного пространства — «во адовых темных жилищах, идеже несть света, но тьма кромешная» (560). Место вечных мучений грешников почти неизменно изображается у Аввакума как бесконечный ряд темниц: «адова жилища, идеже премрачная жилища, или темница и вертепы...» (636), а обитающие там духи иногда осмысляются автором как суровая охрана — «немилостиви приставницы» (560). В картинах ада, таким образом, словно бы в точности повторяются земные мытарства самого протопопа: «ограда за четырьмя замками; стражи же пред дверми стрежаху темницы» (64); иногда сложно понять, где же — в тюрьме или в месте вечных мучений находится автор, «изверженный... в концы земля, идеже премрачная жилища и вертепы темныя» [Демкова 1965, 234]. (Необходимо, правда, оговориться, что аввакумовские представления о преисподней не отличаются единообразием. В сочинениях протопопа встречаются сразу несколько различных описаний: иногда ад у него похож на гигантского змея: «Якож де змей Вавилонский приим пищу Даниилову... посреде просядеся, такоже и ад, пожре тело оно (Христово. — *Д. М.*), раздася... пожерл ад, розинул щоки-те... надуло ево и разорвалась утроба-та несытая» (643). Порою изображение ада становится более традиционным, но при этом теряет всякую пространственную соотнесенность: «Горе нечестивым и грешным будет тогда: разведены будут по мукам вечным: овии во огнь, а иннии в тартар; овии в скрежет зубом, а инии в черви; овии во ад, а инии в съмолу, горящую невещественным огнем» (664). Стиль этих высоких рассуждений

позволяет, однако же, предположить, что протопоп в данном случае просто прибег к помощи отрывков из каких-либо богословских сочинений, отчасти пересказав их, по своему обыкновению. Временами автор не обходится в своих повествованиях о мировом устройстве и без помощи прямых цитат, опять-таки не давая себе особого труда осмыслить и разъяснить читателю их содержание: «Сице Патрикий Прусский пишет...: ад убо сотворен преглубокий в пустошных земли над твердию; низу же его на тверди, тамо и зодии ходят, тамо планиты обтекают, и от того строится под твердию в тартаре студень лютая и нестерпимая; тамо же будет и огнь неугасимый» (665).)

Значительно легче обстоит дело, когда пространственные изображения вновь приобретают у Аввакума привычную осязаемость и наглядность. Так, похоже, что любое, даже священное, земное пространство тяготеет, на взгляд протопопа, к ограниченности и тесноте — вот как описан им в «Книге толкований» огромный древний храм царя Соломона: «Соломан создал Святая Святых, храм седмистолпной... закоморы медны и железны, внутрь церкви 40 сажень закоморов, на все страны по десяти сажен... (483). Не исключено, правда, что, входя в подобные архитектурные тонкости, автор, проведший полжизни в «балаганцах», «полатках», темницах и «конурах», намеревался, напротив, подчеркнуть величие легендарного строения. Однако, возможно и вопреки авторской воле, древний храм все-таки выглядит бесконечным рядом «закомор» с металлическими стенами, более напоминая тем самым прочные соты упоминавшихся выше «адовых жилищ»

Тот же признак — ограничение в небольшом пространстве, связывающем, сковывающем движения, проявляется и в описании еще одного места, которое вряд ли можно однозначно считать темницей, — протопопова зимовья на Иргене. Здесь не просто неудобно — «прилучилось в дождь» и зимовье «каплет» (187) — нахлынувшая стихия сократила жилое пространство до минимума, загнала обитателей «хлевины» (188) в убежище сродни той же темной «полатке» — «протопопица в печи, и дети кое-где перебиваются», а сам протопоп, свернувшийся «на печи наг под берестом» (187), чрезвычайно напоминает упомянутого незадолго перед тем заточенного протопопа Логина, укрываю-

щегося в холодной темнице чудесно обретенной шубой (171). В итоге описание сибирской «волокиты» Аввакума и его семьи приобретает новые краски – мы понимаем, что путешественник, поневоле осваивающий вместе с экспедицией воеводы Пашкова просторы новооткрытых земель, по сути, как и прежде, – заключенный, мучимый за свою веру «немилостивыми приставницами», на сей раз вполне земными и реальными.

Что же до источника рассмотренных нами протопоповых представлений о преисподней, то похожие описания, за исключением, пожалуй, лишь особо подчеркиваемой у Аввакума тесноты, можно найти в весьма широком круге древнерусских сочинений. Мы затруднимся однозначно ответить, находился ли он в области народных верований – повествование о неких «водяных демонах», обитающих на дне озера («в темных жилищах живяху не во свете»), где они держали также и своих пленников, встречались нам в северорусской «Повести о Соломонии бесноватой» [ЧОЛДП 103, 149], – или же были заимствованы Аввакумом из более каноничных источников (ср., например, одно из «Слов на Пасху» Симеона Полоцкого, начинающееся рассуждением о том, что «ни мрачная пропасть, ни медяные затворы», не одолели Христа; «души падших уже худые темные пещеры из своих стражниц изпустиша» [Обед душевный 1681, л. 4 (третий счет)]).

Те же «архитектурные» мотивы, разумеется, с четко противоположной окраской, мы можем наблюдать и в повествованиях Аввакума о пространствах небесных. Неземные жилища праведников в его трактовке обладают не только видимостью и телесностью, но даже некоей земной обыденностью. Основные элементы представления о них хорошо просматриваются в аввакумовском пересказе сна одной из его духовных дочерей – Анны, где будущее обиталище самого протопопа изображено следующим образом: «светлое место, зело гораздо красно... полата неизреченною красотою сияет... и велика гораздо... стоят столы, и на них постлано бело и блюда с брашнами стоят». Кроме того, в «небесных селениях» у Аввакума обязательно присутствуют необычные растения и животные, и чудесный сон Анны также не является в этом отношении исключением: «по конец-де стола древо кудряво повевает и красотами разными украшено; в дре-

ве-де том птичьи гласы слышала я... умилны и хороши...» (78). Мы не можем согласиться с мнением А. С. Демина, который, справедливо утверждая, что «рай виделся Аввакуму как городок или комнатка» [Демин 1998, 725], в то же время чрезмерно, как нам кажется, подчеркивает камерность райского пространства в аввакумовских зарисовках. Авторские описания «райских жилищ» не содержат, на наш взгляд, никаких намеков на тесноту. Напротив, о будущем месте обитания протопопа здесь говорится «полата... велика гораздо», а потому это «светлое место», впечатление об освещенности которого еще более усиливается упоминанием его «сияющей красоты» и отсветами белых скатертей (78), вовсе не напоминает тесные подслеповатые «закоморы». Что же касается потолка этого просторного, без единой перегородки, помещения, то он, очевидно, скрывается где-то в небесных высях, так, что птиц на ветвях стоящего здесь дерева (для самого маленького из которых вряд ли нашлось бы место в любом из земных обиталищ Аввакума) не видно, а только слышно. Таким образом, явно намечается закономерность: в отличие от тесноты земных и подземных пространств, аввакумовский рай просторен. При этом характерно, что протопоп, всегда испытывавший определенные сложности с абстрактными понятиями, очевидно, выбирает из всех вариантов «райских» описаний, какие можно найти в святоотеческой и апокрифической литературе, наиболее приемлемый для себя и неизменно стремится придать Небесному граду Иерусалиму милые своему сердцу бытовые черты.

Помимо описания интерьеров чудесных жилищ, другой непременной составляющей аввакумовского «положительного» пространства является пейзаж, очевидно появившийся там не без влияния как многочисленных апокрифов и легенд о насаждении Эдема, так и многих «природоописательных» текстов Ветхого Завета. И действительно, в сочинении «О сотворении мира» отрывок из библейской Книги Бытия, повествующий о возникновении растений и животных, переосмысляется повествователем в насаждение огромного небесного сада («Во вторый день... израстиша былия прекрасная, травы цветные различными процветении: червонныя, лазаревыя, зеленыя, белыя, голубыя, и иныя многия цветы пестры и пепелесы...

Такоже и древеса израстоша: кипариси, и певги, и кедри, мирьсины и черничие, смокви, и финики, и виноградие, и иное садовие»), который немедленно был заселен многочисленными обитателями («от земли сотворил Бог скоты, и зверие дубравнии; а от воды птицы небесныя..; от воды и вся летающая по аеру: мухи, и прочая гады, пресмыкающияся по земле» (666))[1]. Сходная картина возникает в аввакумовском толковании 103 псалма, воспевающего многообразие мирового устройства. Автор и здесь вспоминает «травы сельныя и древа дубравныя... зверие и скоты и птицы пернаты... Их же родов несведомое множество есть... и мухи большие и малые, и комарие... лежаги, сиречь киты велицыи... пси велицы, и изугени, и priони, и дельфини, селахи же и фоки, и ин живот дробныи, ею же родов несть числа...» [Житие 1960, 271–272] Протопоп особенно подробно описывает природу эдемских растений: «по 12 плодов в году приносят, древа не гниющая, травы не ветшающая, цветы неувядаемые, плоды не истлеваемые» (666)[6].

Еще одно описание рая, очень близкое к вышеприведенному, мы находим в «Книге обличений», где чудесные сады («всяческими ж цветы возсияваше доле земля и полны горам верси, полна же поля и дебри; и просто все земное явление садов, и древес, и былия полна бе...») тоже сочетаются с изобилием животного мира («И играху убо стада; взыграхужеся и чреды; песнивых же птиц лики свое естество показующе, мусикийского гласа воздух весь исполняшеся; исполнени убо пучины морских животных бяху; полна же и езера, и источницы, и реки, иже в них рожаемых всех» (593)).

Мы видим, что представление о саде, населенном разнообразными обитателями, неразрывно связано в сознании Аввакума с неземным, Небесным. Это отчасти объясняет то трепетное отношение, которое протопоп обнаруживает, повествуя в своих сочинениях о разнообразных растениях и животных, равно как и обилие «природных» мотивов в его творчестве. Например, автор всегда обращает особое внимание на сады и чудесные деревья, подробно разъясняя читателям непонятные названия («Мирсина есть древо райское, обретается к восточным странам, посреде кедров и кипарисов, и зело древо уханно, еже есть вони исполнено благой, издалеча приходящего обвесе-

лит» (522)), а также особенно отмечая их присутствие в местах, отмеченных божественной благодатью: масличные деревья, по словам протопопа, росли и на Сионской (527), и на Елеонской горе (438), причем на последней под их сенью якобы любили молиться и Христос, и Богородица: «Любимое место у нея в саду том было молитися... и у Христа Бога нашего...» (438).

И вот теперь самое время вернуться к оставленным было нами сибирским пейзажам. Становится очевидным, что протопоповы зарисовки байкальского берега – это отнюдь не попытка создать описание, ценное, в первую очередь, с точки зрения топографии, ботаники или зоологии. Возникающая под пером Аввакума картина природы, несмотря на обилие в ней научно достоверных реалий, оказывается, в целом, весьма характерной для его творчества. Перед нами описание если и не самого «земного рая», то весьма близкого его подобия, расположенного, кстати, в полном соответствии со средневековой мистической топографией – далеко «на востоке» от Руси. Многие растения, найденные здесь путешественниками, можно, в определенной степени, признать чудесными – «лук и чеснок, – болши романовского луковицы, и слаток зело», «конопли... травы красныя и цветныя и благовонны гораздо». Так же как и Эдемский Сад, байкальский берег весьма густо населен: «птиц зело много, гусей и лебедей, – по морю яко снег плавают. Рыба в нем – осетры и таймени, стерьледи и омули, и сиги, и прочих родов много». Причем некоторые местные животные оказываются как бы лучше своей естественной природы («осетры и таймени жирны гораздо, нельзя жарить и на сковороде: жир все будет»), а другие обитают здесь даже вопреки ей («Вода пресная, а нерпы и зайцы великия...: во окияне море болшом... таких не видал»). Есть на берегу Байкала и некие прообразы «небесных жилищ» – уже упоминавшиеся нами «полатки и повалуши» – причем все эти строения «богоделанная», так же как травы – «богорасленная». Напоминает об Эдеме и само положение прибайкальской местности.

В своем сочинении «О сотворении мира» Аввакум весьма подробно объяснял читателям, каким ему видится местоположение земного рая. По словам протопопа, рай был насажен Богом «во Едеме на востоце» (666) и при этом находился как бы

между небом и землей (хотя и ближе к земле): «Аще и на земли рай, но посреде плотнаго и духовнаго жития устроен... треть вселенныя в высоту превзят на востоце» (666–667). То же самое, очевидно, можно сказать и про байкальский берег, который со всех сторон окружают «горы высокие, утесы каменные зело высоки», — причем самая высота их является чем-то из ряда вон выходящим, так как автор тут же добавляет: «Двадцать тысящь верст и болши волочился, а не видел таких нигде...» И наконец, даже способ, которым Аввакум и его попутчики попали в это чудесное место, с трудом пристав к берегу во время бури («к берегу пристали, востала буря ветренная, и на берегу насилу место обрели от волн» (42)), и выбрались оттуда (о чем все редакции «Жития» единодушно умалчивают), вполне созвучен сказочно-апокрифическим повествованиям о посещении Эдема[7]

Что же касается сумрачных оттенков этого райского пейзажа у Аввакума (об этом см. [Демин 1998, 81–85]), то, на наш взгляд, они также объясняются литературной традицией. В сочинениях самого протопопа мы находим следы представлений об опасности контактов с разнообразными райскими обитателями для человеческой жизни («Сирин бо есть птица сладкопеснивая... в райских селениях живет и, егда излетает из рая, поет песни красныя, и зело неизречены... егда же обрящет ея человек и она узрит его, тогда и паче прилагает сладость пения своего. Человек же, слышавше, забывает от радости вся видимая и настоящая века сего, и вне бывает себя, мнози же и умирают слушавше... (551–552). В другом фрагменте Аввакум отождествляет с сирином «финикс-птицу» и приписывает ей те же качества [Житие 1960, 271]. Аввакумовский «рай» с заросшими травой дворами как раз наводит читателя на мысль о внезапной и скоропостижной смерти или о внезапном исчезновении его обитателей.

Для этой интригующей особенности аввакумовских зарисовок возможно также и другое объяснение. Обратим внимание на то, что «небесные полаты» в рассказе протопоповой духовной дочери безлюдны, подобно новым домам, еще не заселенным хозяевами. Вниманию Анны открывается словно готовое к приходу гостей, но абсолютно *пустое* помещение. Щебечут на ветвях птицы, блистают белыми скатертями уже накрытые для

пира столы, но людей нет, да и сама посетительница чудесным образом приведена сюда словно бы на экскурсию, дабы познакомиться с *будущей*, небесной наградой протопопа. Сибирские же пейзажи Аввакума, напротив, не просто безлюдны, но закономерно несут на себе некий отпечаток заброшенности — ведь это тот самый «земной рай», из которого когда-то *были* изгнаны первые люди.

Элементы «земного рая», может быть помимо авторской воли, проникли и в другую созданную протопопом в «Житии» картину сибирской природы. Здесь возвышенное положение местности («утес каменной, яко стена стоит, и поглядеть — заломя голову») сочетается с ее особо густой населенностью («змеи великие... вороны черные, а галки серые... и курята индейские, и бабы, и лебеди... козы и олени, и зубри, и лоси, и кабаны...»). Причем в этом авторском перечислении зачастую соседствуют животные, в природе враждующие между собой («гуси и утицы... и соколы, и кречаты»; «волки, и бараны дикие»), а сами они отличаются одновременно чрезвычайной привлекательностью (у птиц — «перие красное») и некоторой недоступностью, возможно, даже призрачностью («во очию наша, — а взять нельзя!» (22)). Таким образом, повествование протопопа о собственных сибирских мытарствах приобретает особое звучание, ибо «волокита» и мучения подневольных путешественников на фоне подчеркнуто «райских» пейзажей выглядят особоенно контрастно.

Интересно при этом, что созданные Аввакумом картины сибирской природы вполне согласуются с его представлениями о «просторности» рая, так как великолепно передают пространственный объем и глубину перспективы. «Громадность пространства» в этих зарисовках отмечает А. С. Демин [Демин 1998, 56–59]. А А. Н. Ужанков отмечал, что автор в них как бы *отстраняется* от природы и животного мира, постоянно «отдаляя» от себя горы и животных, на них обитающих, используя для этого отстраняющие местоимения [Ужанков 1995, 68].

Для нас очевидна ориентированность протопопа, вполне в духе идей второй половины XVII века, на восприятие идеально-прекрасного пространства именно как освоенного и обработанного, а также наполненного разнообразной благословенной

живностью, так как описаниям небесного сада — рая в его сочинениях противопоставлены (правда, весьма эпизодически) картины дикого непроходимого леса. Так, например, протопоп пишет о патриархе Никоне: «лиха не та птица: залетела в пустыя дебри непроходимыя...; питается червьми и змиями... а ко отцу возвратитися не хощет...» (118). В то же время очевидно, что существование чудесных жилищ и садов мыслится автором как исключительная прерогатива селений Небесных, и поэтому он не может скрыть негодования, описывая увлечение современных ему реформаторов домостроительством и садоводством: «Лучше дому Новходоносорова, палаты и теремы златоверхими украшена, преграды и стены златом устроены, и пути каменьми драгими намощены, и садовие древеса различные насажены, и птицы воспевающе, и зверие в садах глумящеся, и крины и травы процветающе, благоухание износяще повеваемо» (286). Создавая эту картину никонианских жилищ, Аввакум, очевидно, ориентировался в том числе и на описание дома богача, существующее в «Слове о нищелюбии» Григория Богослова: «Храмины пресветлы, каменьми всяцеми оцветованны и златом и сребром блистающе. И стклом дробным разставлени, и различием писания очима лестными прелщеньми» [Соборник 1647, л. 69 об. — 70]. Это небольшое отступление от основной темы «Слова» (значительную часть которого составляет толкование библейской притчи о богатом и Лазаре) также является, на наш взгляд, примером литературной импровизации сочинителя, так как знаменитый проповедник, в свою очередь, отображает здесь скорее обильно украшенные витражами и мозаикой интерьеры современной ему Византии, нежели Древней Иудеи. В то же время сооружения никониан воспринимаются протопопом как подобие построек известного своей гордостью древнего царя Навуходоносора, также пытавшегося создать «земной рай». Об этих попытках повествуется, в частности, в следующем отрывке «Хроники» Георгия Амартола: «Навходоносор... град велии в Вавилоне создав... и всячьская древеса выспрь насади плодовитых, яко подобна густых лес висящии раи нарече» [Истрин 1920, т. 1, с. 185]. Таким образом, увлечения никониан, несомненно, могли восприниматься Аввакумом как кощунственная попытка создать собственный рай на земле, из-за чего описания

их жилищ в его сочинениях превращаются в некий «перевертыш»: при наличии в них всех «небесных» признаков, неизменно следует крайне негативная оценка этих мест автором.

Итак, подводя итоги всего вышесказанного, заметим, что в своих пространственных описаниях Аввакум оказывается вернейшим продолжателем традиций Средневековья: пейзаж или интерьер сами по себе, похоже, совсем не интересуют писателя, реальные земные места и местности, заселенные многочисленными обитателями, с которыми на самом деле приходилось сталкиваться протопопу, — всеми этими «сверчками», «собачками» и «черными курочками» — неизменно тяготеют у него к пространствам иным — умозрительно-символическим, почти библейским. Причем граница между этими двумя мирами оказывается порою настолько тонка, что стоит, скажем, «немилостивому» воеводе Пашкову не пустить провинившегося протопопа с домочадцами в засеку где-то в глубинах заснеженного сибирского леса — и они тут же в поисках убежища словно бы «погружаются в параллельное измерение» — «под сосною и жить стали, что Авраам у дуба мамврийска» (181).

Нечто похожее, как мы увидим далее, происходит и с характеристиками аввакумовских персонажей.

Глава 1.
Мотивы и персонажи

Изображение никониан в произведениях протопопа Аввакума

Прежде чем приступать к рассмотрению различных аввакумовских представлений об инициаторах богослужебной и книжной «справы» второй половины XVII века, необходимо, как нам кажется, уточнить содержание одного понятия, весьма часто употребляемого протопопом. В ряде литературоведческих и главным образом исторических работ прошедших лет наблюдались попытки трактовать всю вообще историю русского церковного раскола как исключительно «классовый конфликт». При таком подходе используемое Аввакумом понятие «никониане» становилось едва ли не синонимом «феодалов». Действительно, обращаясь к своим последователям, протопоп иногда был не

прочь подчеркнуть собственное низкое происхождение, а говоря в своих сочинениях о «никонианах», он часто имеет в виду преимущественно бывшую инициатором богослужебной реформы церковную и государственную верхушку – «власти». Сам же конфликт между старообрядцами и «новолюбцами» воспринимается им в том числе и как противостояние между высшими сословиями и простым народом. Об этом свидетельствует, в частности, аввакумовская трактовка событий двоепапства и Ферраро-Флорентийского собора, сравнимого, по мнению автора, с Московским собором 1666–1667 годов: «И бысть распря в народе между болшими и меншими, понеже болшии поборающе по Евгении, а меншии народи по Фелике. Понеже Фелик держа в церкви старое благочестие и за сие дело любим бысть народу, Евгений еритик мздою великих ударил. И увещаша велможи народ, даже соберут вселенский и осьмый собор на исправление падения своего» (274). Своих же последователей протопоп-проповедник представляет прежде всего как «народ простейший» (307), который «мается шесть-ту дней на трудах, а в день воскресной прибежит во церковь помолити Бога и труды своя освятити» (292). Именно отождествлением сторонников церковной реформы прежде всего с новоявленными «властями» объясняется и то, что в описаниях никониан у Аввакума часто легко угадываются черты придворного обихода царя Алексея Михайловича, а среди упомянутых и описанных им лиц много известных государственных и церковных деятелей второй половины XVII века: сам Алексей Михайлович, патриарх Никон, митрополит Павел Крутицкий и архиепископ Иларион Рязанский. Думается, однако, что подобные выпады были на самом деле лишены приписываемого им современными исследователями чересчур вульгарного социологизма. Речь здесь идет скорее о другом: низкое происхождение, отсутствие регулярного образования, права причислять себя к кругу «избранных», «посвященных» не преградило протопопу и его последователям пути к истине. Перед нами – скорее пример своеобразного христианского демократизма, в целом вполне свойственного Средневековью, породившему пословицу о «гласе народа». Характерно при этом, что размышления о собственной «простоте» неизменно соседствуют в трудах протопопа с мыслями о собственной же «книжности».

В своих сочинениях Аввакум представляется нам как «человек нищей непородной и неразумной» (826), «какой философ... простой мужик» [Демкова 1965, 234], но подобные утверждения, не лишенные, как мы уже замечали, некоторой доли этикетного для древнерусской литературы авторского самоумаления, стоит считать скорее своеобразной полемикой с писателями русского барокко – утонченными придворными «дидаскалами», оставлявшими за собой исключительное – a priori – право на победу в философских и богословских диспутах. Закономерно поэтому, что различные «мудрецы», нередко имевшие весьма опосредованное отношение к делу «церковной справы», занимают в аввакумовских сочинениях прочное место в числе «никониан»! Здесь изображены и автор «Деяний» Собора 1667 года придворный стихотворец Симеон Полоцкий, Епифаний Славинецкий, справщик Арсений Грек, которых, на наш взгляд, вряд ли можно безоговорочно включить в число «феодалов». Необходимо также учитывать, что в числе самих раскольников было немало представителей высших сословий (достаточно упомянуть «излюбленную троицу» протопопа – боярынь Феодосью Морозову и Евдокию Урусову и дворянскую жену Марью Данилову). Кроме того, в различных сочинениях Аввакума мы находим воспоминания автора о его прошлой (вероятно, берущей начало еще из времен «Кружка ревнителей древнего благочестия») «дружбе» с «властями» («Властишка мне те многия друзья духовные были» [Житие 1960, 260]), а также высказывания, свидетельствующие о полной терпимости автора к сложившемуся государственному порядку: так, например, по мысли протопопа, стоит царю отменить «устроенные» нововведения, как Бог сразу же «послет на землю дар свой... християне обогатеют и бояром добро» [Житие 1960, 274]. Показательно и то, что происшедшее при его жизни крестьянское восстание – «Разовщину» – Аввакум ставит в один ряд с другими Божьими карами – московским «мором» и русско-турецкой войной [Житие 1960, 274]. Выпады же протопопа, направленные против никонианских «властей», было бы, на наш взгляд, более корректно объяснить сложившимися историческими реалиями – проводимой «по инициативе сверху» церковной реформой, – нежели сознательными социальными взглядами автора-раскольника. В разрешении

этого вопроса мы склонны согласится с мнением Н. К. Гудзия, который писал: «Если он ⟨Аввакум. – *Д. М.*⟩ порой и заступался за беззащитных, преследуемых всякими «начальниками», то делал это... на позициях борца за евангельскую заповедь помощи и покровительства обижаемым и притесняемым» [Гудзий 1997, 58]. В неожиданной глубине и проницательности этого замечания исследователя мы еще успеем убедиться, пока же заметим только, что причисление того или иного лица к «никонианству» или же «правоверию» является в аввакумовских сочинениях результатом весьма субъективного авторского подхода и определяется подчас даже не просто общественным и имущественным положением того или иного лица и его реальным участием в событиях второй половины XVII века, но, кроме того, и личными отношениями с автором[8].

На этом, оставив в стороне все посторонние рассуждения, погрузимся, наконец, в область литературы. Для удобства восприятия наших довольно обширных наблюдений за протопоповыми никонианами, мы разобьем изложение на несколько разделов: вначале рассмотрим аввакумовские представления о сторонниках церковной реформы как еретиках, поговорим о никонианском «плотолюбии», увлечении науками, ритме жизни никониан и их службе государю, а затем остановимся на рассказах протопопа о связи «новолюбцев» с нечистой силой, их смерти и некоторых оправдательных мотивах аввакумовских сочинений.

«...недугуют еретичеством...»

Стремясь обличить в своих произведениях инициаторов российской церковной реформы, Аввакум неоднократно прибегает к традиционному приему полемической книжности, описывая деятельность никониан как устроение ереси: «Аще и мало что уклоняяся от истинны, еретик есть» (305); «нынешние скрытые волцы не отчасти недугуют еретичеством, но всеполным и явным отступлением дышут»; «вся вера их зла суть и злейше всех суть древле бывших еретик» (311).

Понятия «еретик» и «никонианин» зачастую являются в сочинениях протопопа взаимозаменяемыми, что подтверждается, например, некоторыми фрагментами из «Книги толкований

и нравоучений», в которых автор рассуждает о том, что «в еретиках жестоки нравы» (494), «еретики не соблюдают заповедей Господних» (514), имея при этом в виду сторонников патриарха Никона (ср. также следующий совет протопопа предполагаемому собеседнику: «отступи от него ⟨еретика. – *Д. М.*⟩; взыщи християнина, который старых святых книг не уничижает...» (494–495)).

По всей видимости, именно следуя логике все тех же полемических сочинений, автор связывает еретичество никониан с их весьма неблаговидным образом жизни – «растленным житием» (316). В этом духе выдержаны общие высказывания Аввакума об устроителях реформы: «коби и кознования еретическая... яже умышляют грешнии» (282), «у еретиков у всех женская слабость» (433), да и отдельные ее сторонники, согласно протопоповым описаниям, внезапно оказываются обладателями такого «букета характеристик», что авторская пристрастность становится очевидной даже для современных исследователей. Н. К. Гудзий, в частности, писал: протопоп «не стеснялся... приписывать своим противникам те отрицательные, несовместимые с их положением в церкви качества, которых, в ряде случаев, у них и не было...» [Гудзий 1997, 34]. Так, например, Аввакум весьма подробно повествует о всевозможных неблаговидных поступках всех никониан вообще: «сластолюбцы, блудодеи, осквернившие ризу крещения, убийцы и прелюбодеи, пьяницы и непрестанного греха желатели» (488) – или же отдельных из них: «О Павле Крутицком мерско и говорить: тот явной любодей, – церковной кровоядец и навадник, убийца и душегубец...» (468). Причем устроители церковной реформы якобы не только сами ведут «губительное житие», но по этому же признаку подбирают и своих последователей: «единоравных растленных житием... воров, пьяниц, и блудников, и от юности проходящих гнусное житие... таковых и избирают во причет себе. Не точию сами сотворяют, но и прочих впредь таковых... поставляют» (313). Создавая собирательный образ никонианского монашества, Аввакум отмечает их «образ любодейный: камилавки – подклейки женския» (273), подробно расписывая парадный выезд архиепископа Рязанского Илариона, не забывает указать и цель, которую владыка преследует устроением столь

пышного кортежа: «чтобы черницы-ворухи унеятки любили» (336). Рассказывая об оргиях, якобы происходивших в палатах патриарха Никона, автор для большей достоверности приводит и имя свидетельницы – некоей «Максимовой попадьи, молодой жонки» (461) и, наконец, откровенно говорит обо всех никонианских «властях»: «Какову-де бабу захотел, такову-де и вали под себя. 〈...〉 Так-де оне учат, еретицы... да так и творят» [Житие 1960, 278]. Представления о непременной греховности и чрезвычайной вольности нравов адептов различных еретических учений не являются, строго говоря, каноническими, однако они, судя по всему, занимали значительное место в массовом сознании времен позднего Средневековья. Источники подобных представлений Аввакума о никонианах будут подробно рассмотрены нами далее, пока же отметим лишь их тесную связь с антилатинской литературой XVII века. В целом же протопоп избирает в своих обличениях сторонников церковной реформы несколько иной подход, чаще прибегая к обвинениям менее фантастичным, но при этом, как покажут наши дальнейшие штудии, не менее традиционным и «литературным».

О никонианском «плотолюбии»

Прежде всего, предстоятель русского раскола пытается убедить своих читателей в чрезвычайной «недуховности» никониан. И дело здесь не просто в отсутствии у них духовного опыта, в том, что, по словам автора, никто из новоявленных церковных властей, подобно Крутицкому митрополиту Павлу, «не живал духовно, блинами все торговал да оладьями» (304); «не видал и не знает духовнаго тово жития» (336). Аввакум уличает церковных реформаторов в чрезвычайном «плотолюбии», то есть любви ко всему мирскому и вещественному. О «мирском нраве» сторонников церковной реформы автор неизменно заявляет в первых строках разных редакций своего «Жития» (3, 84, 156), а общую направленность их интересов характеризует следующим образом: «Бог им чрево, и слава земная в студ им будет» (318)[9] Подобную подоплеку решительный обличитель находит даже в новизнах, внесенных никонианами в ход богослужения, в частности, в любимом ими «четвероконечном» кресте. Подробно перечислив случаи употребления того в Ветхом Завете, протопоп

тут же спешно добавляет: «Вся сия знамения быша к плотскому избавлению, а не к душевному спасению.» С помощью такого креста древние иудеи избавились от «чювственного ⟨ то есть ощущаемого, существующего в реальной действительности, «плотного». — *Д. М.*⟩ Фараона» и «вся к плотскому жительству устрои» (263). Ветхозаветным персонажам пытаются следовать, по мысли автора, и российские реформаторы, значительно расширившие употребление такого креста в богослужении.

* * *

«Плотолюбие» постоянно проявляется и в повседневной жизни никониан, отражаясь, прежде всего, в их внешнем виде. Акцентированной чертой никонианских портретов в произведениях Аввакума является «телесная толстота». Так, в пятой беседе «Книги Бесед» автор с сокрушением высказывает мысль о том, что именно особенности телосложения помешают последователям Никона попасть в Небесное Царство: «Посмотритко на рожу-ту, на брюхо-то, никониян окаянный, толст ведь ты! Как в дверь небесную вместитися хощешь. Нужно бо есть царство небесное и нужницы восхищают е, а не толстобрюхие» (291). Внешняя обширность, неуклюжесть, неповоротливость никониан проявляется даже в мимолетных аввакумовских зарисовках. Такова, например, картина выезда архиепископа Рязанского Илариона: «В карету сядет, растопырится... сидя на подушки... да едет, выставя рожу на площаде» (303). Некоторые новые черты добавлены в отчетливо перекликающемся с этой картиной собирательном образе никонианина: «Да подпояшется по титькам, воздевши на себя широкий жюпан!» (279) [10]. Другой отрывок, посвященный представителю нового духовенства, также не свидетельствует о его особой ловкости и грациозности, что между прочим наталкивает протопопа на мысль о возможных мерах противодействия, о которых он тут же сообщает своим последователям: «А с водою-тою, как он придет, так ты во вратех-тех яму выкопай, так он набрушится тут». Не вполне уверенное начало следующей фразы — «А буде который яму-ту и перелезет...» (840) — показывает, что преодолеть подобную преграду, по мнению автора, сможет далеко не каждый никонианин, да и то — приложив некоторые усилия.

Более того, отдельные лица, попавшие в поле зрения Аввакума, и вовсе с трудом передвигаются самостоятельно: описывая все тот же парадный выезд архиепископа Илариона, протопоп не забывает упомянуть, что того «и в соборную церковь, и вверх ко царю, под руки... водят» (304).

«Толстота» никониан изображается Аввакумом как последствие их светской жизни, заполненной многочисленными пирами, обширный и постоянный перечень блюд которых не раз приводится автором: «вино и мед... и жареные лебеди, и гуси, и рафленые куры...» (390). Среди участников этих застолий оказываются царь Алексей Михайлович, князь Иван Хованский, многие представители высшего духовенства. При помощи описания такого пира сатирически осмыслены также те изменения, которые были внесены никонианами в священническое и монашеское облачение: «Иван Предтеча подпоясывался по чреслам, а не по титькам поясом усменным, сиречь кожаным... а ты что чревата жонка не изврестить бы в брюхе робенка, подпоясываесе по титькам. И в твоем брюхе не меньше робенка бабья накладено беды-тоя...» (280–281).

* * *

Подобное заботливо-трепетное отношение к собственной телесной оболочке еще более усиливается перенесением «толстоты» на иконные изображения нового письма: «пишите таковых же, якоже вы сами: толстобрюхих, толсторожих, и ноги и руки, яко стулцы» (291). Протопопа искренне возмущает то внимание и тщательность, с которой новые «изуграфы» передают строение человеческого тела – вслед за иконным изображением и само авторское обличительное описание «Спасова образа» получается довольно подробным: «лице одутловато, уста червонная, власы кудрявыя, руки и мышцы толстые, персты надутые... у ног бедры толстые» (282). Закрепленная в иконописных изображениях «плотскость», таким образом, становится у никониан предметом своеобразного поклонения.

Повествуя об изделиях никонианских иконописцев, рассказчик не упускает случая язвительно заметить, что, стремясь как можно тщательнее отобразить телесность святых, они явно «перехватывают через край», допуская очевидные несуразно-

сти: «Пишут образ Благовещения Пресвятой Богородицы, чреватую, брюхо на колени висит, — во мгновении ока Христос совершен во чреве обретеся!» Аввакум явно не может отказать себе в удовольствии «посмаковать» эту деталь, добавляя к ней все новые и новые подробности: «А у нас в Москве в Жезле книге написано слово в слово против сего: в зачатии-де Христос обретеся совершен человек, яко да родится. А в другом месте: яко человек тридесяти лет». В конце концов протопоп разражается бурным обличением, в котором никониане и вовсе начинают несколько походить на карманного воришку, пойманного с поличным посреди многолюдной ярмарки: «Вот смотрите-су, добрыя люди: коли з зубами и з бородою человек родится! На всех на вас шлюся от мала и до велика: бывало ли то от века?» (283).

* * *

Однако аввакумовские выпады против сторонников новой обрядности далеко не всегда бывают исполнены такого «гоголевского» веселья, порою окрашиваясь в мрачно-зловещие тона. Например, толстые «новолюбцы» могут оказаться изображенными им в роли угощения на бесовском пиру. Вообще, согласно аввакумовским представлениям, превратиться в некое подобие кулинарного блюда — участь всех ведущих роскошную и обеспеченную жизнь: «кормят, кормят, да в лоб палкою, да и на огонь жарить!» (930). Более того, можно заметить, что для описания сторонников реформ протопоп часто использует образы, так или иначе связанные с идеей жертвоприношения. Это может быть мимолетное, как бы произвольное сравнение единомышленников Никона с жертвенными животными: «шеи у них яко у тельцов в день пира упитанны» (317) — или же символическое описание их будущей участи: «взял вас живых дьявол... сводит в преглубокий тартар и огню неугасимому снедь устрояет» (291). Картина еще одного пира возникает, когда Аввакум вводит никонианское войско в число действующих лиц Апокалипсиса: «А прочих войско-то их побито будет на месте некоем Армагедон. Те до общего воскресения не оживут, телеса их птицы небесныя и звери земные есть станут: тушны гораздо, брюхаты, — есть над чем птицам и зверям прохлаждатися» (783–784). Это звериное пиршество также обладает чертами жертвоприношения (для

сравнения приведем рассказ об Аврааме из «Книги Бесед»: «Бог же мину жертву костром и пояде огнем и птицы небесные телеса полизаше» (347)), в то же время очевидно, что автор всячески старается подчеркнуть обильность угощения, хотя в целом его рассказ соответствует повествованию Острожской Библии: «а прочии убиени будут оружием седящего на кони изшедшим уст его, и вся птица насытяшася плоти их» (Библия, л. 70 (пятый счет); Отк. 19: 2)[11].

Фигуры современных Аввакуму «дебелых» никониан противопоставлены в его произведениях идеальным образам древних святителей. Протопоп утверждает, что «древле бывших пастырей истинныя церкви являла бледость лица их и тонкость благоговенства сухости плоти» (316); трапезы древних святых в его описаниях также мало напоминают обильные пиры никониан: «они в здешнем житии, о людех пекущеся, мало хлеба ели...» (384). Окончательное же разделение судьбы святителей и «плотолюбцев» произойдет, по мнению автора, во время Страшного Суда: «тогда бо плоть святых легка будет, яко восперенна; носитися по воздуху начнет, яко птичья... А никонияня валяются на земли...» (573–574)[12].

* * *

Другим проявлением «плотолюбия» никониан можно считать их суетность: неуверенно и подчас неловко чувствующие себя при исполнении дел духовных, представители новых властей с особой страстью окунаются в окружающую их светскую жизнь – не случайно протопоп говорит об устроителях реформ, что они «поработилися страстем сего века» (811) и «научают» окружающих «роскошному житию» (822).

Действительно, и по внешнему виду, и по образу жизни «новые пастыри» в изображении Аввакума выглядят людьми не просто мирскими, но светскими. Круг их интересов весьма далек от дел духовных: «Да нечева у вас и послушать доброму человеку: все говорите, как продавать, как куповать, как есть, как пить...» (292). Вместо забот о спасении души среди царского окружения появляются совершенно иные увлечения: «строят многоценныя ризы, инии возграждают домы красная и различная жилища, а инии кони и колесницы и иная несказанная» (517).

Особую красочность и пышность приобретает царский церемониал. Протопоп упоминает различные детали облачения: «багряноносную порфиру», «венец царской бисером и камением драгим устроен», «светлоблещающиися ризы и уряжение коней»; многочисленную, заведенную по западным и восточным образцам прислугу – «евнухи опахивают... чтобы мухи не кусали великого государя», «светлообразные рыачьды... оруженосцы в блещащихся ризах» и другие «заводы пустошного сего века» (574–575). Много времени царские приближенные проводят за роскошными пирами («столовыми долгими и бесконечными» (574)), перечисление блюд на которых свидетельствует не только об их обильности (о чем мы уже упоминали), но и об особой изысканности. На столах – огромное количество утонченных домашних, а еще более – редких заморских блюд и вин: «ягод миндальных, и ренсково, и романеи» (281) «и водок и вин процеженых, и пива с кордомоном, и медов малиновых и вишневых, и белых всяких крепких» (303). Пышных парадных выездов не чуждается даже придворное духовенство – Иллариона, архиепископа Рязанского протопоп упрекает в том, что тот ездит «на вороных и в каретах» (303) [13]

Попутно заметим, что образ «кареты», парадного выезда вообще превращается у Аввакума в некий символ богатства. Помимо уже упоминавшегося описания экипажа епископа Илариона и весьма тесно связанного с ним собирательного портрета никонианина, он возникает также при описании домового уклада боярыни Морозовой: «Дома твоего тебе служащих было человек с три ста, у тебя же было хрестьян осм сот имения в доме твоем на двесте тысящ или на полтретьи было. ⟨...⟩ Ездила... на колеснице, еже есть на корете драгой, и устроенной сребром и златом, и аргамаки многи, 6 или дванадесять с гремящими чепьми. За тобою же слуг, рабов и рабыней, грядущих сто или два ста, а иногда человек и с триста оберегали честь твою и здоровье» (408–409). Наличие кареты, собственного экипажа, очевидно, являлось в глазах Аввакума наиболее красноречивым свидетельством достатка и знатности его владельца, поэтому наиболее лаконичные описания зачастую сводятся у него к простым упоминаниям «корет», непременно присутствующих среди прочей собственности разных приближенных к царскому двору особ.

Таково, например, еще одно рассуждение автора о боярыне Морозовой: «Ездила, ездила в коретах, да и в свинарник попала» (930), – и предположения, касающиеся ее сына, Ивана Глебовича: «Как бы на лошадях-те бес тебя ездить стал, да баб-те воровать?» (397). Так на наших глазах отображение реального, нового для России второй половины XVII века явления превращается в сочинениях протопопа в литературный символ, обозначающий богатство, указывающий на отношение того или иного лица к земным благам. (Ср., например, следующее рассуждение о Феодосье Морозовой: «Ездящу... на колеснице царстей, и в то же время книги своима рукама писаше» (415) [14].)

Жизнь монарха и его окружения, в понимании Аввакума, становится полна музыки и всяческих забав: «Надоело житие святое... В царских надобно прокладно: пить, есть, поиграть в дутки, сиповишки с трупками, детей потешить, самим повеселится» (567). Среди новоявленных придворных развлечений как некую диковину протопоп описывает театрализованные действа: «Мужика наредя архангелом Михаилом и сверху в полате... спустя вопросили: кто еси ты и откуду? Он же рече: Аз есмь архистратиг силы Господня» (466). Дух театрального действа, по мнению протопопа, проникает даже в никонианское богослужение, которое новые исполнители украшают сложными распевами в ущерб произносимым текстам: «И сам певец, поюще, не разумеет, токмо лише знамя украшают, ревущу; крюки им надобны, а не сила глагола» (897). В результате сама служба превращается почти что в оперу, которую никониане исполняют «сопасы-те на фиты распевая» (898)[15]. В другом отрывке сопоставление с театром становится еще более откровенным: протопоп прямо говорит о служащем духовенстве: «Играют, якоже на игрищи...» – и тут же подробно описывает использованные для этого действа «театральные» костюмы: «священная изменища, и простыя, клабуки и мантии, а белыя попы однорядки и скуфии, и вместо шапки патриарх кидарь жидовский на себя въздел, без опушки горшок» [Демкова 1965, 229]. Так постепенно складывается образ, отражающий аввакумовское восприятие никонианских богослужебных нововведений, которые, по мнению протопопа, очевидно состояли в усилении зрелищности в ущерб произносимым текстам: «послушать нечево – полатыне

поют[16], плясавицы скоморошьи» (292). (Сравнение никониан со скоморохами есть также в аввакумовском «Послании братии на всем лице земном» (780, 792).) В конце концов церковная служба «новолюбцев» и вовсе превращается в глазах протопопа в простую инсценировку ветхозаветного рукоположения: «Видиши ли, како в ветхом священницы рукоположение приемляху, ныне же игры, яже во иудеях вся» [Демкова 1965, 229].

Другим отличительным признаком мирского, утратившего прежний аскетизм никонианского духовенства становится особо упоминаемый автором смех [Демкова 1965, 229] – не случайно одним из обвинений, которые «неистовый» протопоп бросает в лицо своим противникам, является то, что они «питаются кощунами и смехотворием» [Демкова 1965, 227]. И если описанные в аввакумовских сочинениях высшие церковные иерархи уже вовсю позволяют себе довольно сложные в техническом исполнении «шутки»: «Медведя, Никон, смеяся, прислал Ионе Ростовскому на двор...» (468), – то в среде рядовых клириков склонность к забавам и веселию проявляется пока только во внешнем виде: «Ну, поп еретик, с чем о велике дни приидешь на двор ко крестьянину. Ни креста Христова нет, ни образа Богородична... крыжок из зепи вынет и благословлять, смеяся, станешь» (458).

О «внешней мудрости»

Ученость никониан выглядит в сочинениях Аввакума исключительно показной и суетной. Протопоп с особой гордостью заявляет, что сам он «не учен диалектики, и риторики, и философии» (67)[17], а увлечение «новолюбцев» разнообразными науками именует не иначе как «мудрованием» или «внешней мудростью». Причем библейский по происхождению эпитет «внешнее» употребляется Аввакумом в полном соответствии с традицией – для обозначения чего-либо мирского, «вещественного», например излишних забот о бытовом устройстве, телесном комфорте. Так, в одном из посланий он дает своим духовным чадам следующее наставление: «О нужных заповедано промышлять, но излишняя отсекать. Аще о внешнем всегда будем пещися, а о души когда будем промышлять» (919). Таким образом, «внешнее» четко противопоставлено в рассуждениях

протопопа заботам о душе. И действительно, «внешняя мудрость» отнюдь не является в аввакумовских повествованиях «душеполезной»: не оказывая Богу должного почтения, такие «мудрецы» всецело озабочены собственными научными теориями: «Познали Бога внешнею хитростию и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишися своими умышлениями» (288).

Поверхностный, самодостаточный, не связанный со спасением души характер знаний, так увлекающих представителей новой власти, лишний раз подчеркивается тем, что их происхождение Аввакум относит, главным образом, к дохристианским временам. Говоря о «мудрецах» и «мудровании», протопоп вспоминает «зодийщиков», «алманашников» и «звездочетцев», в число которых в пятой беседе включены языческие боги Древней Греции и Рима, а также античные философы и ученые: «Неврод, и понем Зевес прелагатай, блудодей и Ермис пияница, и Артемида любодеица... таже по них бывше Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Ипократ и Галин» (289). Происхождение «внешней мудрости» как некоего тайного знания Аввакум, очевидно, опирающийся в данном случае на сведения, заимствованные им из апокрифов, связывает с именем Сифа, сына Адама, который «всем звездам небесным имена нарече и изочте, и хитрость свою писанию предаде» (677), а наиболее ярким проявлением ее в мировой истории считает строительство вавилонской башни, инициатором чего был, согласно представлениям Аввакума, «Неврод», переживший потоп «исполин», «гадатель» и «Богу враг», якобы стремившийся с помощью этого сооружения спастись от нового потопа, «вполчиться» на небо и там «сотворить брань» (681–682).

Таким образом, богоборчество и безумная гордость является у Аввакума неотъемлемой чертой мудрецов как древних, заявлявших «Мы разумеем небесная и земная и кто нам подобен» (289), так и современных протопопу. Приверженность же «внешней мудрости» не только не способствует необходимому, с точки зрения автора, духовному совершенствованию, но, напротив, легко уживается с греховностью и, более того, является одним из ее проявлений: «Никонияня так-то християн губят, научают остролог прочитать — богоотступное дело — беги небесныя читать» (820). Иногда повествователь даже непосред-

ственно отождествляет увлечение наукой с предосудительным образом жизни: «пастыри и учители уклонишася в плотское мудрование, то есть в слабое и растленное грехотворительное житие» (308).

Изображенные Аввакумом никониане чрезвычайно гордятся собственной ученостью. Даже огромный авторитет русских святых прошедших веков не останавливает их, когда на церковном Соборе 1667 года все российские его участники в один голос «блевать стали на отцев своих, говоря: "глупы-де были и немыслили наши русские святые, не учоные-де люди были, — чему им верить? Оне де грамоте не умели!"» (59) [18]. Оставляя в темнице уже осужденного Собором, но так и не переубежденного протопопа, Симеон Полоцкий, очевидно, желая подвести итог продолжительным спорам, высокомерно бросает: «Острота телеснаго ума... а се не умеет науки!» (704). Другие представители новой власти также весьма озабочены тем, чтобы в глазах окружающих выглядеть мудрецами, — все они стараются говорить гладко и красиво — «обкрадывают простых душа словесы масленными» (953) [19], а также во всем и всегда справляются в разнообразных книгах. Говоря об этой последней черте никониан, раздраженный до крайней степени, автор прибегает к резкому гротеску: «И ср...ь пойдет... а в книшку глядит: здорово ли вы...ся» (682).

* * *

Внешняя ученость никониан не является, по мнению протопопа, свидетельством их истинной мудрости. В своих сочинениях он не раз подчеркивает тщетность приобретения различных знаний, бесполезных для спасения души. Например, обращаясь к Алексею Михайловичу, автор пытается увещевать царя: «умеешь многи языки говорить; да что в том прибыли? С сим веком останется здесь, а во грядущем ничто же ползует тя» (475). Всецело занятые научной деятельностью, в заботах о собственной душе никониане оказываются недальновиднее животных: «Свиный барте и коровы болше знают вас, пред погодою визжат, да ревут, и под повети бегут. И после того бывает дождь. А вы, разумные свиньи, лише небу и земли измеряете, а времени своего не искушаете, како умереть» (683) [20]. (Особая

сила этого сравнения состоит в том, что такое изображение разумных животных противоречит традиционному их пониманию в аввакумовских произведениях. Обычно протопоп, напротив, упоминает животных в одном ряду с людьми лишь для того, чтобы, напротив, подчеркнуть неразумие и «звероподобие» последних. В качестве примера достаточно вспомнить известное описание сибирских иноземцев перед отправкой их вместе с Еремеем Пашковым на войну против «мунгальских людей», или же другое воспоминание протопопа о своей жизни в сибирской ссылке: «Перевел меня в теплую избу, и я тут с аманатами и с собаками жил скован зиму всю» (25). Ср. также переданное в «Книге обличений» обращение к Аввакуму дьякона Феодора: «Ты, Аввакум, свиния, что знаешь» (584)).

Просвещенность и книжность оппонентов протопопа вовсе не означают их правоты. Так, изображенные им составители «острологов» никак не могут угадать истинного течения событий: «Аще волхвы и звездочетцы, и алъманашники, по звездам гадая, называют времена и дни и часы, а все блудят, и не збывается на коварстве их» (681). Не являются истинными, по мнению Аввакума, и их предсказания о патриархе Никоне: «А которые, в зодийстем крузе увязше, по книгам смотрят, и дни и седмицы разделяюще, толкуют — антихристом последним Никона называют: и то все плутня...» (894). Таких «учителей» протопоп вновь сравнивает с животными — мышами и раками: «верхи у Писания-тово хватают, что мыши углы у книг-тех угрызают, а внутрь лежащаго праведне ни мало» (372—373); «Видиши ли отступниче-поползуха? Что рак ползаешь в вере-той, и так, и сяк, и инако!» (363).

Иногда мудрецы оказываются у Аввакума в достаточно щекотливом положении: так, претендующие на исправление древних ошибок и долгожданное обретение истины церковные реформаторы никак не могут договориться между собой и трактуют религиозные догматы «тот — так, другой — инак, сами в себе несогласны, враги креста Христова» (239)[21]. Более компрометирующим, нежели подобные разногласия власть предержащих, можно признать разве что положение изображенных протопопом греческих патриархов, которые, при всей своей просвещенности и образованности, вынуждены терпеть господство

иноверцев в своей собственной стране: «Мудры блядины дети греки, да с варваром турским с одново блюда патриархи кушают рафленыя курки» (568).

* * *

«Внешней мудрости» никониан противопоставляется в сочинениях Аввакума «мудрость Христова» приверженцев истинной веры. Основная заповедь истинного христианина в устах протопопа звучит следующим образом: «Вся твори не человеком показуя, но Богови» (773)[22]; главной же чертой истинного мудреца является, по мнению автора, «страх Божий»: «Как станешь Бога боятися, так все будешь разуметь, и без книг премудр будешь» (495). Из этого утверждения, однако, не следует, что автор является непримиримым противником всяческих книг вообще. Его отрицательное отношение к начитанности и книжности бесследно исчезает, когда он обращается к своим сторонникам, бывшим — дьякону Феодору Иванову и старцу Ефрему Потемкину — или же нынешним. В сочинениях, посвященных обличению прежних соратников, протопоп всячески подчеркивает значение книг и согласованность своих взглядов с сочинениями отцов церкви: «Украл, барте, ты глаза свои от Святого Писания, по басням веру держишь и догадкою» (587). «Я же, грешной человеченько, и по книгам-тем святым ковыряю с нужею, а наизусть басни не умею складывать» (610). В других случаях Аввакум также высказывается о необходимости и полезности чтения: «Всякого добра добрейше суть книжное поучение: яко обретается живот вечный и радость оная бесконечная. ‹...› Всякому христианину подобает в молитве и в трудах пребывати и в книжном прочитании, и в милости, и в любви нелицемерной» (256). Очевидно, все дело в том, какие именно сочинения протопоп считает душеполезными, необходимыми для чтения и изучения: подобный пиетет он соблюдает лишь в отношении книг дониконовской печати, утверждая: «Целости ума ищем в старых книгах московских» (532), — не распространяя его на более поздние издания, так как «любяй никонианские книги спадает с высоты разума» (505).

* * *

Возвращаясь к представлениям протопопа Аввакума о никонианах, отметим, что они, согласно авторской характеристике, отличаются, кроме всего прочего, чрезвычайным упрямством, когда никакие аргументы противоположной стороны оказываются не в силах заставить приверженцев церковной реформы отказаться от принятого ими решения. Говоря в своих сочинениях о последователях патриарха Никона, Аввакум не раз замечает: «Все знают, яко погибают» [Житие 1960, 277]; «разумеют, яко зло деют» [Житие 1960, 278]; «в познание не хотят приити» (65); «сами видят, что дуруют, а отстать от дурна не хотят» (52). Не убеждает «новолюбцев» даже авторитет вселенских патриархов: «Вселенские-те, было, и говорили взять старые-те книги, да наши псы не восхотели, заупрямку им стало» [Житие 1960, 260]. В то же время любые «уговоры» старообрядцев якобы вызывают у «властей» лишь бурные приступы слепого гнева: «приняли от Никона новизну-ту. Как им сором покинуть стало, а мы обличать стали, так на бесстудие приидоша и сами глаголаша с нами: "Хотя-де в черта веровати, да вам не покоримся"» [Житие 1960, 260].

О ритме жизни никониан

Еще одной отличительной чертой никониан в аввакумовских описаниях является их необычайная активность. Эмоциональные проявления сторонников новых церковных порядков неизменно бурные, близкие к крайности; так, протопоп вспоминает, что за изгнанных из города скоморохов боярин Шереметьев его сначала «много бранил», а услышав отказ благословить сына-«бритобратца», — «гораздо осердился» (11—12). Не гладко складываются отношения не только с подчиненным ему священником, но даже с собственными домочадцами у подверженного резким перепадам настроения «сурового» воеводы Пашкова: на сына он «рычит», «яко дивий зверь» (22), а других людей «беспрестанно... жжет, и мучит, и бьет» (21). Протопоп не единожды замечает, что свои дела никониане творят с «неистовством» (313, 317), а особое внимание обращает на их недостойное поведение в «Господские» праздники, справление

которых всегда сопровождается «пиянством и козлогласованием» (297).

Описывая пытки и мучения, которые пришлось претерпеть от никониан приверженцам «старой веры», автор старательно припоминает мельчайшие детали, в результате чего создается впечатление, что мучители не только проявляют чрезвычайное усердие, но делают гораздо более того, что им было приказано. Так, после распоряжения боярина Шереметьева сбросить протопопа в Волгу того «протолкали», предварительно порядком измучив, – «много томя» (12). Другого защитника старых обрядов – протопопа Логина – после снятия сана не просто препроводили к месту заточения, но «таща ис церкви, били метлами и шелепами до Богоявленскова монастыря», а водворив узника в «палатку», «стрельцов на карауле поставили накрепко стоять» (17). Чудеса старательности, преодолевая препятствия, отчасти созданные ими же самими, проявляют служилые люди, доставляющие Аввакума из Пафнутьева Боровского монастыря в Москву: «к Москве свезли... посадя на старую лошадь; пристав созади – побивай да побивай... и днем одным перемчали девяносто верст» (198)[23]. Иногда воспоминания об усердии исполнителей настолько затмевают в сознании протопопа другие подробности происходивших событий, что их действия изображаются почти бессмысленными: так о Борисе Нелединском со стрельцами, доставившими горемыку в темницу Андроньева монастыря, в первой челобитной Алексею Михайловичу сказано: «посадя на телегу с чепью, по улицам, ростяня руки не в одну пору возили» (725).

Многократность вообще является одним из приемов, с помощью которых Аввакум подчеркивает активность действий никониан против старообрядцев: самого протопопа, по его словам, «многажды возили в Чюдов» (205), к нему «многажды присланы были Артемон и Дементей» (209). Заточению и казни духовного сына протопопа Луки Лаврентьевича, несмотря на его лаконичное и исчерпывающее признание, предшествовало, согласно аввакумовскому описанию, тщательное расследование – сообщается, что никониане «много говорили» (205). Об отношениях раскольников и бывшего патриарха в «Житии» сказано: «он же

нас муча много и розослал в ссылки всех» (246–247); «доволно волочили и мучили» также духовную дочь протопопа Анну (79).

Не только вовлеченные в это разбирательство маленькие служилые люди, но и обладающие значительной властью персоны не гнушаются действовать, в прямом смысле слова, собственноручно: протопопа мучает сам воевода Пашков («по лицу... воевода бил своими руками, из главы волосы мои одрал, и по хрепту моему бил чеканом» (726)), а юродивого Афанасия – митрополит Павел Крутицкий («за бороду ево драл и по щокам бил своими руками» (204)). Невероятную жестокость и незаурядное упорство проявляет в рассказе протопопа патриарх Никон: «А Никон меня, патриарх бывшей, на Москве по ночам бив, мучил недели с три по вся дни, от перваго часа до девятаго» (725).

* * *

Бурная противоцерковная деятельность никониан, какой описывает ее автор-расколоучитель, вообще разворачивается невероятно быстро: «все уже церковное предание ревностне никонианы потщишася вскоре искоренить» (323), «нынешние последние отступницы церковни... так скоро в краткости времени всю великороссийскую церковь опровергоша» (324). Устроители реформ, по убеждению автора, «тщанием злобы своея... превзыдоша прежде бывших древних отступников и еретиков» (319) – претендуют в своей деятельности на достижение гораздо более внушительных результатов, нежели их предшественники, которые «на церковь Христову в Риме воеваша... более двухсот лет» (324). И если последние были в силах смущать Церковь только при жизни: «донележе живи были, дотоле и злобу дел своих плодиша и после себя вмале знак оставиша», – то их российские последователи, в описании протопопа, словно бы продолжают проповедовать свое вероучение даже после собственной смерти: «нынешнии российсти преступницы и по смерти своей корень горести и веяния, преисполненныя злобы, плодовит распространиша» (319). Описывая деятельность современных ему никониан, протопоп не случайно говорит о том, что «нынешния пастыри... вси начальствуют и действуют» (321).

Созданные Аввакумом портреты жестоких и деятельных никониан сходны с его же описаниями буйствующих крестьян Лопатищ и Юрьевца-Повольского, которых также можно включить в число протопоповых преследователей — отрицательных персонажей его творчества. Бывшие прихожане молодого священника напоминают его позднейших оппонентов не только бурными эмоциональными проявлениями («началник... воздвиг на мя бурю. 〈...〉 Таже ин началник на мя разсвирепел» (10)), но и своей невероятной жестокостью: «пришед сонмом задавили меня. И аз лежал мертв полчаса и болши...» (10); «среди улицы били батожьем и топтали... замертва убили и бросили под избной угол» (13)). Никонианские расправы над раскольниками отличаются лишь гораздо большим размахом: «огнем да кнутом, виселецею хотят веру утвердить!» (65) — и, пожалуй, еще большей ненавистью преследователей к своим жертвам: «в клочье изорвут раба-тово Христова, изжегше и кости-те изсекут бердышами, да и опять дров наваляют. Да потом, собрався, на радостях пировать станут: перевели обличителя» (499).

* * *

Чрезвычайная «подвижность» изображаемых Аввакумом никониан станет еще более очевидной, если учесть, что сам протопоп, которому невольно пришлось в жизни много путешествовать, движется весьма неохотно. О себе он часто говорит: «притащился» (11), «прибрел» (14), «волочюсь» (47); обыкновенно причиной его перемещений бывают сложившиеся обстоятельства — бунт прихожан, голод, холод, ссылка; а еще чаще его, как бездушный предмет, перемещают другие люди — «толкают» (11), «за волосы дерут и за чепь торгают» (17), везут или волокут (18), ведут или мчат (22).

Единственное исключение составляет, пожалуй, лишь прилежание Аввакума к церковной службе, о которой он рассказывает: «Не почивая, аз, грешный, прилежа во церквах, и в домех и на распутиях... проповедуя и уча слову Божию» (9)[24]. «Егда время приспеет заутрени, не спрашивая пономоря сам пошел благовестит» (855). Как «подвиги» и «труды» (415) охарактеризована и беспокойная, насыщенная событиями жизнь Феодосьи Морозовой: «по правиле и чтении книжном рассуждая домочад-

цов и деревенския христианския нужды бес покоя дни часу до девятаго и болше печашеся о исправлении християнском: иных жезлом наказуя, а иных любовию и милостию на дело Господне привлачая. Иногда же руце твои пряслице касахуся и прядущу ти нити, и теми нитми рубах нашивше своими ракуми... по улицам и по стогнам града нищим, ходя, разделяше... ⟨убогим. – *Д. М.*⟩ своима рукама служаше, язвы гнойныя измываше и во уста их пищу влагаше. ⟨...⟩ ...правила же келейного никогда же остави... На беседах никониян... беспрестанно обличая» (416–417). При этом некоторые духовные чада протопопа проявляют в своих подвигах чудеса выносливости: «Зело у Федора тово крепок подвиг был: в день юродствует, а в нощь всю на молитве со слезами. ⟨...⟩ ...много час-другой полежит, да и встанет, 1000 поклонов отбросает. ⟨...⟩ На Устюге пять лет беспрестанно мерз на морозе, бродя в одной рубашке. ⟨...⟩ ...ревнив гораздо был и зело о деле Божии болезнен: всяко тщится разорити и обличити неправду». Подобная «ревность» кажется невероятной даже самому протопопу («Много добрых людей знаю, а не видал подвижника такова!»), и он тут же пытается убедить в ее истинности своих читателей: «я сам ему самовидец», – а причиняемые себе юродивым истязания в его рассказе оказываются буквально на грани человеческих возможностей: «Скорбен миленькой был с перетуги великия» (56–57).

Однако несмотря на то что молитвенное рвение оказывается общим требованием Аввакума к собственным духовным чадам: «Плачи же непрестанно, день и нощь, и проливай слезы пред Господем...» (799), – его собственное служение не лишено в то же время некоторой неторопливой основательности, в каких бы условиях оно ни совершалось: «Идучи, или нарту волоку, или рыбу промышляю, или в лесе дрова секу... а сам и правило в те поры говорю, вечерню или завтреню, или часы, – што прилучится» (46–47). «Заутреня 4 часа, а полиелеон 5 час, а в воскресенье всенощное 10 час. ⟨...⟩ Всякую речь в молитвах разумно говорил, а иную молитву и дважды проговорю, не спешил ис церкви бежать; – после всех волокусь» (855). Продолжительность церковных служб даже порождала конфликты Аввакума и его более «подвижных» прихожан: «Меня и самово за то бивали и гоняли безумнии: долго-де поешь единогласно! нам-де дома не-

досуг!» (828). Усердие протопопа даже навлекло на него гнев «началника» Ивана Родионовича: «Ему хочется скоро, а я пою по уставу, не борзо; так ему было досадно. Посем двор у меня отнял, а меня выбил, всего ограбя, и на дорогу хлеба не дал» (92).

Очевидно, что идеалом для сурового священника является неторопливая размеренная жизнь, на необходимость которой он настойчиво указывает своим последователям («Добро, братие, рассуждение во всем. Не наскочи, ни отскочи, так и благодать бывает тут» (772–773)), даже расписывая для них своеобразные сценарии, регламентирующие благообразное поведение в различных случаях: «Брату пошедшу, отвори ему келью и затвори за ним сенцы. С пути приидет – встретя, поклонися на колену, целовавше. Сняв с него бремя и положа к месту, совлецы с нево и котыгу, развесь мокрую на грядку, возложи на брата сухую... от трапезы воставше и достойно благодарение Богу воздавше... седше, друг друга о вестях вопрошайте, любезно, не кичением говорите друг другу» [Житие 1960, 251]. Самой же лучшей участью протопопу, очевидно, представляется судьба пустынника-молчальника: «Блажен обретый уединение и безмолвие» (450)[25].

О «государевой службе»

Заветной мечтой ведущих придворную светскую жизнь усердных и подвижных никониан является, конечно же, подъем по социальной лестнице, возвышение, приближение к царю: «Воздыхает чернец, что долго во власти не поставят, а как докупится великия степени, вот уже и воздыхать перестанет» [ТОДРЛ 36, 148]. Популярная в русской литературе второй половины XVII века идея карьеры, продвижения по службе нашла своеобразное отражение и в аввакумовских сочинениях. Однако несмотря на то, что представители новых властей демонстрируют чудеса усердия и активности во всех своих проявлениях, во всем, достаточно обширном, творчестве протопопа не упомянуто ни одного персонажа, возвышенного по службе или справедливо награжденного именно за проявленное усердие. Зато протопопу известен другой, безотказно действующий способ получения наград и должностей, а именно – выслужиться, угодить, изо всех сил постараться сделать свою деятельность

заметной для вышестоящих. Очевидно, проявление расторопности в службе, которой требовал от своих подчиненных царь Алексей Михайлович, Аввакум принимает за угодничество лично царю, а вслед за ним и другим «начальникам», и оно принимает в описаниях протопопа поистине вселенские масштабы.

Именно умению угодить благодетелям обязан якобы своим нынешним высоким положением митрополит Крутицкий Павел, о котором протопоп язвительно замечает, что тот «как учинился попенком, так по боярским дворам научился блюды лизать» (304). Оказавшись при дворе, якобы быстро освоил эту науку и архиепископ Рязанский Иларион, имеющий особое влияние на царя: «никто же ин от властей, якоже ты ухищрением басней своих и пронырством царя льстишь» (336–337). Основателем новой традиции подобострастного отношения к царю был, на взгляд протопопа, патриарх Никон, не упускавший случая выразить верноподданнические чувства даже во время совершения литургии: «Царя величает, льстя на переносе: благочестивейшего, тишайшего, самодержавнейшего государя нашева такова-сякова, великого, больше всех святых от века!» (464). Льстивые речи отставного патриарха сменяются увещеваниями многочисленных придворных, которые «блазнят» и «лагодят» Алексея Михайловича, в один голос объясняя ему причины церковного раскола: «Яко на кроткова, государь, Давыда напасти и беды на тебя и на царство твое бывают» (470).

Объектами подобного же, переходящего все мыслимые и немыслимые границы, «уважения» являются, в свою очередь, и другие высокие государственные лица, среди которых Аввакум вспоминает опять-таки бывшего патриарха. Уже упоминавшаяся «шутка» предстоятеля с медведем вызывает бурную реакцию Ростовского митрополита: «и он челом медведю, – митрополитищо, законоположник!» (468). Придворные льстецы пытались увиваться даже вокруг самого Аввакума, который короткое время между сибирской и мезенской ссылками находился в особой милости у царя. О своих взаимоотношениях с никонианами в то время протопоп вспоминает: «Да как пришед с лестию бывало: ведаю твое чистое, и непорочное и богоподражательное житие, помолися о мне, и о жене, и о детях, и благослови нас» (390).

Не укрылась от внимания автора и абсолютная беспринципность новых пастырей, чье угодничество предстает у него непомерно преувеличенным: «иже и так и сяк готовы на одном часу перевернутца» (467), — и их доходящая до подобных же масштабов чрезвычайная продажность: «жги, государь, крестьян-тех; а нам как прикажешь, так мы в церкви и поем; во всем тебе государю, не противны, хотя медведя дай нам в олтар-ет, и мы рады тебя, государя, тешить, лише нам погребы давай да кормы с дворца» (479). С другой стороны, льстивые никониане всегда готовы вовремя стушеваться, переложить ответственность за свои проступки на вышестоящих: «Глаголют...: «не нас-де взыщет Бог законное дело и веру; нам-де что? Предали патриарси со архиепископы и епископы, мы-де и творим так» [Житие 1960, 227]. «Что псы велят, то и творят. Так, де, нам государи-патриархи указали...» [ТОДРЛ 36, 148]. В самих высоких инстанциях подобное стремление реформаторов уйти от ответственности даже порождает некоторую путаницу: «патриарси со мною, протопопом, на сонмище ратовавшеся, рекоша: "не на нас взыщется, но на царе! Он изволил изменить старыя книги!" А царь говорит: «не я, так власти изволили!» [Житие 1960, 277]. Такие порядки, по мнению протопопа, заведены намеренно, дабы новоявленными «законоучителями» было легко управлять: «Таковые нароком наставлены, яко земския ярышки, — что им велят, то и творят. Только у них и вытвержено: а-се, государь, во-се, государь, добро, государь!» (467—468). (Примеры подобного, почти безграничного, послушания можно найти и в поведении старообрядцев. В их среде, однако, таким образом достигаются совершенно другие задачи и цели: «избери себе наставницу руководства небеснаго неблазнену, и егда подклониши главу свою, не моги таити от нея дел своих и помышлений. Аще заповесть ти, что и во мнящихся злых тобою, должна есми послушати, разве ереси и блуда и пиянства вина нерастворенаго — сего не подобает послушати. А аще и мясо велитъ искушая тя, ясти — яждь, аще и спать велитъ — спи, аще и биетъ тя — терпи. Аще и не кормитъ — терпи, аще и злословитъ — молчи...» [ПЛДР 10, 577]. Как видим, здесь нет ни намека на столь характерное для никониан низкопоклонство и угодничество. Напротив, все описанное составляет обычный пример духовной дисциплины, почти мо-

настырского послушания – «послала – побеги, не велела – возвратись, дала что – приими, отняла – поклонись» [ПЛДР 10, 577], а в изложении Аввакума – своеобразный мирской вариант божественного «служения», составляющего цель жизни каждого старообрядца.)

Очевидно, что протопоп не одобряет привычки Алексея Михайловича поощрять личную преданность своих придворных, так как временами изображаемая им ситуация доходит до полного абсурда, когда желание угодить царю оказывается превыше всех правил и законов: «на кресте Христа мертва в ребра мужик-стрелец рогатиною пырнул. Выслужился, блядин сын, пять рублев ему государева жалованя да сукно да погреб. Понеже радеет нам, великому государю» (444).

О связи никониан с нечистой силой

Постоянными чертами никониан являются у Аввакума не только лесть, но и лукавство и притворство: «Тацы мнози суть человецы во градех пронырливы, коварни суть, пременяются на нравы различныя, друг друга оманывая, а наипаче суть в духовном чину малии и велицыи изменяют лица своя. Кажутся, яко постницы, даже вящши чин улучат» [Житие 1960, 273]; та же мысль повторяется и в другом фрагменте, где протопоп рассуждает о множестве вновь появившихся иуд: «и ныне много таких. Всяк Июда, иже льстит и обманывает, любя тленныя вещи и сребро паче души своея» (445). Автор не случайно называет всех «новолюбцев» «плутами» [Житие 1960, 276], «лестьцами» [ПЛДР 10, 550], «притрапезными плутами» или «притрапезниками» [ПЛДР 10, 582], «волками, покрывающимися овчею кожею» (315), а всю их деятельность – «льстивной прелестию» (305). Об Иларионе, архиепископе Рязанском, он говорит, что тот «погубил царя злым наговором своим, и лстивым и пагубным» (304), а о боярине Артамоне Матвееве отзывается как об «ученом ловыге» [Житие 1960, 262], сравнивает преследователей старообрядцев с «пронырливыми каркинами», хитростью побеждающими простодушных «остреев» [Житие 1960, 272], и приводит в своих сочинениях бесчисленные примеры уловок и изощренных издевательств, которые когда-либо чинились над ним самим или его близкими. Особенно искусным на подобные

придумки был, судя по всему, воевода Пашков: то он прислал протопопу для излечения двух вдов, «одержимых нечистым духом», а «сведав», что протопоп исповедовал их, хотел его «в огне жжещи: ты-де выведываешь мои таины!» (183–184), то «щедро» выделил ему место для рыбной ловли на самом броду (231). Ненамного отстали от него и прочие: казаки, сторожившие Аввакума в Братском остроге («Безчинники ругались надо мною: иногда одново хлебца дадут, а иногда ветчинки одное не вареной, иногда масла коровья без хлеба же» (179)), или же служилые люди, учинившие следствие над старшими сыновьями протопопа («Оне бедные, испужався смерти, повинились. Так их и с матерью пожаловали, троих закопали в землю. ⟨...⟩ Не захотели скоренько скончаться, и вы, томяся, умрете» (130)).

Тонким издевательством звучат слова никониан о судьбе самого Аввакума: «а что-де он много мучится, да от своих-де ему суетных глагол – государю-де царю и святому собору не повинуется!» – и, тем более, – о казнимых ими староверах: «В огнь сажая правоверных христиан... ругаяся, говорят: аще-де праведен и свят, и он-де не згорит!» (444).

Никонианские церковные нововведения Аввакум иначе называет «лестью отступления» (249), а также подробно рассказывают о том, что новые «власти» намеренно сохраняют лишь некоторую видимость древнего благочестия, дабы простые прихожане не сразу распознали их губительные замыслы: «только мало нечто оставлено для признаку церковнаго... приношения. ...в вас лишо является призрак един древняго благочестия... Аще и слицемерствуете, якобы Бога славити, и чтити, и поклонятися, но все сие творите лестно ко прелщению верным...» (315). На самом же деле молитвенное горение никониан напоминает протопопу головешки, подернутые пеплом: «Подобне как искра в пепел, так-то никонияне» (315).

* * *

В то же время хитрость и коварство протопоп считает основными качествами, присущими нечистой силе: пересказывая для своих читателей сначала историю грехопадения, а затем жизнь праведного Иова, протопоп замечает, что дьявол – «отец лжи. Исперва оболга человеку Бога, а потом Богу человека» [Житие

1960, 278][26]. Деятельность «льстивых» и коварных никониан, очевидно, тесно связана в сознании протопопа с проявлениями именно этого сверхъестественного начала. Обычно приветствуемый автором Федор Ртищев неожиданно получает прозвище «антихристова шиша», когда начинает «уговаривать» Феодосью Морозову на следующую хитрость: «Сестрица, потешь царя тово и перекрестися тремя персты, а втайне, как хощешь, так и твори...» [Житие 1960, 298]. Наученные из того же источника никониане выдумывают особо коварную пытку для своих пленников: «диявол научил... хлебом кормят, а с...ть не пускают!» (929).

Ту же черту никониан развивает и рассказанная автором история бывшего патриарха. По словам Аввакума, он «высмотрел» Никона еще до московского мора, когда тот сразу же привлек его внимание: «великой обманщик. Как-то при духовнике том Стефане вздыхает, плачет... в окно ис полаты нищим денги бросает, едучи по пути... золотые мечет!» (462). Подобному, достаточно легко объяснимому житейскими причинами, поведению патриарха Аввакум сразу же придает иной, мистический смысл: «Слово в слово таков-то и антихрист будет. Льстив сый исперва» (462). (Той же характеристики в конце концов удостаиваются у Аввакума и прочие вдохновители церковной реформы: «...и воздыхает, и... ласкосердствует, льстит мира, показуя свята, а внутрь — диявол. Павел да Ларион горазды были сему рукоделию, да и все однаки власти-те...» [ТОДРЛ 36, 148].) Так в творчестве Аввакума начинает возникать изображение Никона, созвучное с многочисленными старообрядческими сочинениями второй половины XVII — начала XVIII века: в трудах протопопа последовательно изложена история «антихристова предтечи» и кудесника.

Избрание Никона на патриаршество совершалось не без участия темных сил, на сей раз в форме гадания и колдовства («Царь его на патриаршество зовет, а он бытто не хощет... а со Анною по ночам укладывают, како чему быть...» (168)[27]), которому будущий владыка якобы был обучен еще в родной деревне: «Смолода тому научен в Низовке деревне... много там таких чародеев!» (463). Аввакум упоминает в своем рассказе о детстве Никона многие черты, характерные, на его взгляд, для биогра-

фии колдуна: например, то, что в детстве будущий церковный предстоятель был бродягой, а его матерью, возможно, была татарка (463).

Заняв высокий церковный пост, новый иерарх смог вовсю развернуть свою деятельность, наводя порчу, «помрачая» и сбивая с пути истинного в еретичество правоверных христиан: «Да так-от мир от мажет и сквернит... ково помажет, тот и изменится умом-тем. ⟨...⟩ Или антидором-тем накормит, так и пошел по нем» (464). Первой жертвой патриарха-чародея становится царь Алексей Михайлович: «Ум отнял у милова, нынешнева, как близь ево был» (459). Здесь опять-таки не обошлось без коварства и обмана: «Обманул царя Алексея, тремя персты креститися понудил: "Троица-де Бог наш, тремя персты и знаменимся"». Он бедной, подумав, да дьявола и посадил на лоб» [Житие 1960, 279]. После этого новый церковный предстоятель с помощью вывезенного им с Соловков Арсения Грека начинает старательно «портить книги» (733). (Очевидно Аввакум полагал, что в дальнейшем подобные «колдовские навыки» получили широкое распространение в среде никониан. По крайней мере, над сыном Феодосьи Морозовой поборники «церковной новизны» «кудесят» уже без участия отставленного к тому времени патриарха (397).)

То, как новый патриарх распоряжается своим окружением, очевидно, истолковывается протопопом в качестве крамольного желания нового владыки присвоить себе некоторые божественные черты: «И невидимых небесных сил имена своим бешеным черничишкам, Херувим и Серафим, на претыкание и соблазн верным, подавал...» (739)[28]. После же устранения Никона от проведения реформы Аввакум переадресовал часть обвинений, ранее направленных против патриарха, царю Алексею Михайловичу. В частности, некоторые признаки такой же травестированной небесной иерархии прослеживаются не только в описании окружения бывшего церковного предстоятеля, но и в картинах устройства царского обихода. Достаточно напомнить приводившееся уже аввакумовское упоминание о некоем театральном действе, согласно сюжету которого царя посещал архангел (466), многочисленных оруженосцев государя, которые, по словам Аввакума, не только «попархивали»

перед своим господином «яко ангели», но и были одеты в «блещащиеся ризы» (575) — одеяние, которое часто упоминается Аввакумом именно в связи с «нездешними» портретами (ср. «как явишеся на страшном и нелицемерном суде наг красоты и одеяния светлоблещащихся риз» (541); «в нощи прииде к нему муж в образе моем... в ризах светлых блещащихъся» (125)). Как своеобразное «раетворчество» протопоп, очевидно, трактует и увлечение никониан строительством и садоводством (об этом см. выше).

Правда, в одном из своих поздних посланий, адресованном отцу Ионе, Аввакум сам же смягчает данную им характеристику Никона. Очевидно, убедившись в том, что церковная реформа успешно продолжается и в отсутствие ее начинателя, протопоп лишает фигуру Никона присущего ей ранее зловещего размаха: «А Никон-веть, не последней антихрист, так — шиш антихристов... плутишко... 〈...〉 Он, Никитка, колдун учинился... да в Желтоводие с книгою поводился, да выше, да выше, да и к чертям попал в атаманы. А ныне, яко никож, волхвуя, ужжо пропадет скоро» (894).

* * *

Однако, и оставшись без своего предводителя, изображенные Аввакумом реформаторы выглядят достаточно зловеще. Ведь, повествуя о них, протопоп также нередко призывает на помощь обращения к потустороннему.

Разнообразные проявления различных сверхъестественных сил играют в произведениях протопопа Аввакума весьма значительную роль. При внимательном чтении его сочинений, вся окружающая автора действительность оказывается буквально наполненной взаимными выпадами двух противоборствующих начал — Божественного и бесовского, причем действия этих сил сравнительно редко имеют характер традиционных для агиографии «чудес». При всем обилии чудесных происшествий в аввакумовских сочинениях (из проявлений Божественного здесь достаточно вспомнить ангела, навестившего Аввакума в палатке Андроньева монастыря (16), знаменитое чудо о пролубке (121), заново выросшие после казни языки пустозерской братии (212–213), чудесные видения, явленные духовной дочери

протопопа Анне (225) и его родной дочке маленькой Аграфене (48) или одному из мезенских единомышленников автора – некоему Иякову Сытнику [ПЛДР 10, 569], а также значительное число менее заметных происшествий вроде необычного дождя, излившегося в наказание воеводе Пашкову (48–49), его же нестреляющей пищали (36, 64), дощаника, неожиданно поплывшего против течения и таким образом сошедшего с мели, откуда его не могли снять 600 казаков (367), или рыбы, которая неизменно оказывалась в сетях протопопа (231); а из «бесовских игр» – подробно описанное в «Житии» наказание младшего протопопова брата Евфимия (217–218) или пляшущий столик, привидевшийся Аввакуму в темноте ночного храма (227)) общее значение того или иного произведения не исчерпывается описанием многоразличных чудес, даже в аввакумовском «Житии» они не становятся основополагающим элементом сюжета, как это происходит, например, в сочинении другого пустозерского узника – старца Епифания.

В аввакумовских произведениях сверхъестественные силы чаще всего действуют иными способами. Мир реальный и потусторонний связаны у протопопа настолько тесно, что он видит проявление высших сил даже в самых незначительных житейских происшествиях – в плодовитости своей любимицы – черненькой курочки («по два яичка приносила робяти на пищу, Божиим повелением» (32)); в удачной охоте («Христос нам дал изюбря, зверя большова» (118)), в том, как Аграфена догадалась вытащить рыбью кость, застрявшую у него в горле («Божиим повелением... робенок от смерти избавил...» (235)). Чаще же всего проявления сверхъестественного автор склонен видеть в разнообразных человеческих поступках.

Несмотря на то что, говоря об исполнении воли свыше, Аввакум иногда допускает самые неожиданные и противоречащие всем традициям сочетания персонажей («Варвар, Бахмет турской, взял Царьград и брата Мануиловича Констянтин. Не коснел Христос, скоро указ учини» [ПЛДР 10, 536]), большинство действующих лиц его произведений все же достаточно прочно и постоянно связаны с каким-либо из двух мировых начал: наиболее часто сторонники раскола, называемые «Кораблем Христовым» (807), «людьми Божьими» (51) или

«Христовыми» (258), противопоставляются здесь «бесовским слугам» – никонианам, список соответствующих негативных прозвищ которых значительно длиннее и разнообразнее. Последователи церковных нововведений фигурируют в творчестве протопопа как «дьяволенки» [Житие 1960, 279], «шиши антихристовы, богоборцы» (769), «сатанино и антихристово воинство» (759), «диавольские угодники» (891) или же просто «враги Христови» (365). Рассказывая о никонианах, Аввакум постоянно и настойчиво напоминает своим читателям, что они «диаволу подобни» (568), «в одной части с бесы лежат... у них антихрист царь» (783), и о том, что вообще «всяк крестяся тремя персты... жертвует душею тайно антихристу и самому дьяволу» (869). Соответственно в повествовании о ходе церковных преобразований и несчастной судьбе сторонников старых порядков постоянно указывается на то, с помощью какой силы все это было претворено в жизнь: «блядословят никонияна научением сатаны» (265), «что велит диявол, то и делают» (358), «действо воздушнаго князя тьмы, иже ныне действует дух в сынах противления» (407)[29]

Из аввакумовских представлений о никонианах как слугах антихриста и его наблюдений нестроения в русской церкви рождается обилие эсхатологических мотивов и образов, которые становятся особенно заметны в произведениях середины 70-х годов XVII века. Помимо постоянно используемых цитат и перифразов Апокалипсиса, мы то и дело встречаем собственные рассуждения автора на эту тему: «Время то пришло...» (239), «время им лаять» (815), «время пришло писанное», «аще не пришел он еще, последней чорт, но скоро уже будет» (358–359). О «погибельней ныне прелести, приходящей в свое ей время по числу зверя» (314), автор говорит в «Книге Бесед»; на все признаки наступающих последних времен указывает в Пятой челобитной царю Алексею Михайловичу (759); о приближении Страшного Суда рассуждает в послании к царевне Ирине Михайловне [Житие 1960, 203].

Наступление назначенных сроков сопровождается, по убеждению автора, соответствующими никонианскими приготовлениями: «все на антихристово лице устроили. 〈...〉 Дети ево; отцу своему уградили путь» (358), «егоже ожидаете, поюще» (302).

Этим же, очевидно, объясняется и настойчивое желание новолюбцев внести разнобой и сумятицу в веками складывавшийся порядок богослужения: «вся Богом преданная и святыми отмещут, да и говорят сами, дьяволом научени; как бы нибудь, лишь бы не по старому» (412).

«...зле извергнут душу свою...»

Предметом своеобразного «мифотворчества» становится в аввакумовских сочинениях даже смерть идейных противников автора. Мысль о тяжких болезнях и неприглядной кончине, неминуемо постигающей церковных отступников дважды высказывалась протопопом еще в его «Книге Бесед» — в авторском переложении легенды о папе Формозе (238), а затем при перечислении последствий Ферраро-Флорентийской унии. Согласно аввакумовскому повествованию, сразу после подписания решений итальянского Собора среди его участников начинается самое настоящее моровое поветрие: «Оттоле в Риме и повсюду нача болезнь болети болезненно, и распространятися гной по вселеной всей. Царь же Иван Калуян поскакал домой, умре на пути... А патриарх Иван Антиохийский в Риме зле живот свой сконча... А Цареградский Иосиф, разболевся, приволокся домой, а митрополит наш московской... тайно убежав паки в Рим, и тамо скончася зле» (276). В более позднем труде протопопа — его «Беседе о кресте к неподобным» — описана похожая вереница смертей, на сей раз среди российского высшего духовенства: «Ларион-то, архиепископ Резанский зле изверг душю свою: ноги у него отсохли, и мучася много изъчез, яко прах. ⟨...⟩ Тако же и Лаврентий, Казанской митрополит умре... Да и Никон тако же нелепою смертию скончался» [Демкова 1965, 228]. Обращает на себя внимание и то, что обстоятельства предсмертных мучений всех «адъстих наследников» выглядят в рассказе русского автора удивительно схожими. По прежнему верный своей привычке подбирать ко всем современным событиям исторические аналогии, протопоп вспоминает о том, что «Иван Фокин, глупой еретик, погибе от земли, прогнило брюхо у него и внутренняя его чревеса и утроба истече, яко у Ария зломудраго». Всплывают в его памяти и претендующие на достоверность подробности погребения Казанского митропо-

лита Лаврентия: «не погребоша его, и исполни град вони злосмрадныя, яко Фармос древний. Еле человеком дыхать живущим в Казани той, дондеже мерьтвечину ту его земля взяла» [Демкова 1965, 228]. Обилие невероятных исторических совпадений очевидно свидетельствует о том, что и на сей раз Аввакум скорее развивает собственные представления о предполагаемом ходе событий, нежели пересказывает сведения и слухи, реально дошедшие до заполярного Пустозерска[30].

Сторонники новой обрядности умирают в сочинениях Аввакума именно такой «злой смертию», которая неизбежна для всех церковных отступников, причем источником для авторских представлений о ней могла быть не только бесспорно известная протопопу легенда о папе Формозе, но и библейское повествование о смерти Иуды, содержащееся в первой главе Деяний апостолов: «сей бо отяжа от мъзды неправеднии и ницъ бывъ, просядеся посреде и излияся утроба его...» [Библия, л. 1 (пятый счет); Деян. 1: 18].

«Не знают и сами, что творят...»

Однако подчас именно понимание того, как легко человек может стать игрушкой, подчиненной воле непостижимых для него сил, по всей вероятности, приводит к смягчению оценок в трудах категоричного протопопа. В «Житии» он упорно пытается отделить изображаемых им людей от проявлений потустороннего – отсюда возникает следующее суждение об Афанасии Пашкове: «Явно в нем бес действовал, наветуя ево спасению, да уже Бог ево простит» (184–185), и размышления автора о собственных мучителях и московских боярах, содержащие диаметрально противоположные оценки: «А которые на нас строят, на тех нечева дивить; диявол тому виновен» (809), «диявол между нами рассечение положил, а они всегда добры до меня» (124), «дьявол лих до меня, а человеки все до меня добры» (45), «И все бояря-те до нас добры, один дьявол лих» (53). Отголоски подобных представлений сохраняются и в других сочинениях Аввакума, например, в записке «О последних увещеваниях...» он так обращается к Симеону Полоцкому: «...сердит я есмь на диавола, воюющаго в вас...» (704). Впрочем, иногда ответственность за содеянное рядовыми исполнителями может

перекладываться автором и на более «земные» силы – «власти»: «Их помощию власти беды-те совершают над церковью-тою...» (375) – либо патриарха Никона: «хотя много надосадит никонианин... плачю перед Богом о нем. ⟨...⟩ Завел ево собака Никон за мыс: а то он доброй человек был, знаю я ево» (390).

Кроме того, у Аввакума появляются и другие мотивы, призванные оправдать невольных соучастников церковной реформы. В челобитных протопоп снова и снова повторяет Алексею Михайловичу, что его подчиненные не понимают смысла своих действий: «Не оне меня томят и мучат, но диявол наветом своим строил, а оне тово не знают и сами, что творят» (755–756), «не постави им Господь греха сего, не ведят бо беднии, что творят» (758). Мучители и гонители протопопа часто слепы: Аввакум говорит митрополиту Илариону: «Явно ослепил тебя диявол!» и наставительно указывает на всех никониан вообще: «Тако ослепил их сатана...» (312). (В минуты раздражения протопоп объясняет сложившуюся ситуацию несколько иначе – «душевной темнотой» «новолюбцев»: «последуют заблуждению и всякой злобе нечистой... от темноты помрачения сердец их. ⟨...⟩ Аще ли же они потемнесте сами собою, злым начинанием своим, то како могут иных просветити» (310).) Установители новых порядков покорно идут по неизвестной для них дороге: «и сами не сведят, камо грядут» (278) – и напоминают судорожно цепляющихся друг за друга в калек: «...последнее светило, бывшее великороссийския церкви... угасили... и друг друга уцепивше ведут в яму погибельную» (319–320), «грядут, друг друга ведуще, все в пагубу» (902).

Столь же часто Аввакум рассуждает о новолюбцах и их последователях как о «помраченных»: «яко мраковидный дух всех разумы их омрачил», – причем точно указывается и способ наведения подобной «порчи»: «яко тремя персты кто перекрестится, тотчас омрачает ум диявол» (870) – и ее последствия: «и у запечатлевшегося бывает ум темен и мрачен. Не разумеет таковы истинны церковной» (819). В плену у этой напасти, в конце концов, оказывается все новопосвященное духовенство: «нынешние пастыри все ходят в помраченной прелести...» (321) – и даже сам царь: «цареву душу свели в помрачение умное» (325).

* * *

В сочинениях Аввакума можно также найти свидетельства восприятия им никониан и их приспешников как бесноватых. Хотя большинство прямых высказываний об этом касаются только дьякона Федора Иванова, однако для изображенных протопопом сторонников новизны свойственна такая форма поведения, как «игра», характерная в его сочинениях именно для одержимых бесами («бес... много времени играл» в домочадице протопопа Офимье (76), «играть не захотели напоследок» исцеленные Аввакумом сенные Воеводы Пашкова Мария и Софья (110) и т. д.). С помощью того же понятия автор описывает деятельность никониан в целом: «некем им играть, аще не Богом» (239) – и в то же время рисует очень яркие и живые картины никонианских церковных преобразований: «Бесятся, играют в церкве-той...» (367) Бесноватые же, в понимании протопопа, – это всегда не только люди, наводящие на окружающих непомерный ужас, подобно сорвавшемуся с цепи «бешаному Федору» (222–223), но и просто достойные жалости больные, требующие постоянной заботы и присмотра – каждодневной и долгой «стряпни».

Упомянутый выше эпизод «Книги Бесед», образно описывающий те изменения, которые были внесены инициаторами реформ в церковное убранство и порядок богослужения, ярче других показывает, что участники событий не понимают, что делают. Все их движения отмечены какой-то произвольностью, несогласованностью: «Кой что ухватил, той то и потащил...», а перечисленные далее священные предметы: четвероконечный престол, водружальный крест, антиминц, просфоры, – внешний вид и значение которых не раз подробно обсуждались в ходе полемики старообрядцев с властями, здесь имеют вид вещей, случайно выхваченных взглядом в неразберихе «играющей» безликой толпы: «иной... ухватил крест», «иной кобель борзой антимис сорвал» (367–368).

Все вышеуказанное, очевидно, и приводит к тому, что резкие выпады в адрес инициаторов и высокопоставленных приверженцев церковной реформы нередко сочетаются в сочинениях Аввакума с выражениями жалости по отношению к рядовым ее участникам и жертвам. Тон авторских высказываний в таких

случаях значительно смягчается, и об обыкновенно столь ненавистных ему противниках протопоп говорит: «никониянский род заблудший» (863), «горе с ними, да и толко!.. отступники, погибшие, бедные!» (375), «горе им, бедным, будет» (766). Аввакум то и дело вспоминает: «А никонияня братия наша были...» (893), «а которые на нас строят... были братия наша» (809), — а в его обращениях к разным лицам пренебрежение подчас сочетается с сочувствием: «Федор, веть ты дурак!» (619), «Никонияня-дураки!.. образумьтеся!» (447), «спаси их, Господи, ими же веси судбами!» (768).

Иноземцы в произведениях Аввакума

Круг иностранцев, описанных либо упомянутых в произведениях протопопа Аввакума достаточно широк. В различных его сочинениях фигурируют поляки («ляхи»), немцы, сербы, албанцы («албанасы»), болгары, угры, древние и современные протопопу греки, древние иудеи, сибирские и крымские татары, турки, не говоря уже о представителях малых народов Сибири, которых, правда, автор чаще всего объединяет общим названием «иноземцы». Та уверенность, с которой протопоп сообщает своим читателям сведения из жизни различных иноземных народов, поначалу создает впечатление о глубоких авторских познаниях по данному предмету. Однако представление о степени знакомства протопопа с иноземцами значительно уточняются, если заметить, что рядом с вполне реальными европейскими народами у него упоминаются какие-то «парижи» и «венеты», якобы продающие грекам «зазорные» печатные книги (884), или что фрягов Аввакум упорно считает одним народом с немцами («то явные фрязи есть, сиречь немцы» (888), «устрояют все пофряжскому, сиречь понеметцкому» (283)).

Нам кажется вероятным, что протопоп, в своих сочинениях не раз указывавший на особую роль России, отстаивавший перед царем и его ближайшим окружением русский язык и русские обычаи, вообще с трудом представлял географическое положение своей страны среди ее ближайших соседей. По крайней мере, если восточные границы «своего», «родного» пространства обозначены в его сочинениях достаточно четко — описывая в «Житии» собственное возвращение из Сибири, он

то и дело повторяет: въехал «на Русь» (39), «в русские грады» (42) и т. п., – то западные пределы России выглядят в аввакумовском творчестве весьма туманно. Где-то далее Киева, который однозначно воспринимается протопопом не только как принадлежащий России, но и объединенный с ней общими проблемами – в Прянишниковском списке «Жития» протопоп всячески пытается разоблачить «льстивого» и скрытного Симеона Полоцкого: «И я ему рек: “откуду ты, батюшка?” он же отвеща: “я, отеченька, ис Киева”. А я вижю яко римлянин» [Житие 1960, 331–332], а в «Книге Бесед» к рассказу о казнях старообрядцев в Кольском остроге, Казани, Нижнем Новгороде и Холмогорах добавляет: «В Киеве стрельца Илариона сожги» (249), – начинается «Рим» или «римский папеж», откуда, как оказывается в конечном счете, и прибыли на Русь и Симеон, и Епифаний Славинецкий.

Очевидно, Аввакум был очень мало знаком и с реальной жизнью иноземцев, так как даже в до некоторой степени близком для себя предмете – описании латинского богослужения – он допускает явные ошибки. Так, например, протопоп твердо убежден в том, что алтарь в костелах, наподобие православных храмов, представляет собой некое отдельное помещение[34]: по крайней мере, желая обличить недостойное поведение римского папы, русский автор весьма подробно расписывает, как тот пирует «после причастья в олтаре» (488), а в другом фрагменте утверждает, что в римской церкви «жены и девы во олтарь входяща» (274) Наиболее ярко аввакумовские познания о католическом богослужении характеризует описание сна протопопа, включенное в «Сказание о никонианской жертве», в редакцию «Жития» В, а также в послания нескольким единомышленникам: «Егда же забыхся, вижу на некоем месте образ Спасов, и крест полатыне написан, и латынники иным образом, приклякивая, молятся по-латынски» (228, 690). Из подобного, весьма общего обозначения церковной службы видно, что протопоп не ориентируется в ее порядке, в то время как, рассказывая о происшествиях, так или иначе связанных с православными обрядами, он указывает не только чин, но и конкретный момент богослужения. Например, Борис Нелединский со стрельцами хватают Аввакума «от всенощного» (16), чудо после расстри-

жения муромского протопопа Логина происходит «в обедню», «во время переноса» (17), самого же Аввакума, по его словам, «стригли и проклинали» «по херувимской в обедню» (198). Сон еще раз подтверждает плохое знакомство автора с внутренним убранством католического храма – ведь из всей окружающей обстановки его взгляд останавливается не на предметах, могущих привлечь православного своей необычностью, например, скамьях, – а на вещах, прекрасно знакомых протопопу по антиниконианской полемике – католическом распятии и подобном изделию иконописцев кремлевской школы «Спасовом образе» Не особенно уверен автор и в языке, на котором совершается богослужение, в некоторых посланиях здесь встречается явная несуразность – «приклякивают попольски» (935, 937, 957). Да и сам глагол, по-видимому, принятый автором за звукоподражание иностранной речи, вполне мог быть заимствован им из «Повести» Симеона Суздальского, где он обозначает традиционное коленопреклонение духовенства во время приветствия римскому папе: «Вставше митрополиты все с мест своих и приидоша к папе и приклякнуша к нему по фряжскому праву» [Попов 1875, 353][37]

Скорее всего, общение Аввакума с иноземцами ограничивалось возможными случайными встречами на московских улицах – отсюда протопоп знает, как выглядят поляки (так возникает его комментарий к собственному внешнему виду: «оборвали... один хохол оставили, что у поляка на лбу» (52)); он также различает немцев, судя по всему, облаченных в пышные парики (поэтому немцы у Аввакума неизменно «волосаты» (898–899), равно как и написанные с них «неподобные» иконные образы (282)). Большинство же сведений о различных иноплеменниках, приводимых протопопом, имеют сугубо книжное происхождение; они призваны служить своеобразным руководством или справочником для аввакумовских читателей и заимствованы автором из Библии и обширного корпуса антилатинских сочинений, причем чаще всего перед нами весьма замысловатые, в привычном для протопопа стиле компиляции из нескольких источников, порою пересказанных и перетолкованных до неузнаваемости.

Более того, очевидно, что, рассказывая своим читателям о разнообразных иностранцах, протопоп отдает явное предпочтение и более доверяет как раз именно книжным заимствованиям, нежели собственным впечатлениям. По крайней мере, воспоминания автора об иноземцах, с которыми ему пришлось столкнуться воочию, в аввакумовском творчестве до обидного тусклы. Например, сибирские аборигены, очевидно, мало интересуют протопопа, так как, по понятным причинам, они не могли принимать участие в религиозной полемике второй половины XVII века. Возможно, поэтому изображение сибиряков в «Житии» не имеет четких, застывших рамок: иногда они предстают как звероподобные существа («лошади под ними взоржали вдруг, и коровы тут взревели, и овцы и козы заблеяли, и сами взвыли, и сами иноземцы, что собаки завыли» (35)), отличающиеся крайней воинственностью и жестокостью («иноземцы немирные» (31), «умышлял в уме своем: хотя-де один поедет и ево-де убьют иноземцы» (38), «на Оби... передо мною 20 человек погубили христиан» (43)), наводящие на русских путешественников постоянный ужас («страна варварская, иноземцы немирные, отстать от лошедей не смеем» (31)[38], «со оружием и с людьми плыл, а слышал я, едучи, от иноземцев: дрожали и боялись» (38)). Те же грозные иноземцы неожиданно могут предстать в «Житии» простодушными, неловкими и комичными: «А я, не ведаючи и приехал к ним и, приехав, к берегу пристал: оне с луками и обскочили нас. Я-су вышед обниматься с ними, что с чернцами, а сам говорю: “Христос со мной, а с вами той же!” И они до меня и добры стали, и жены своя к жене моей привели. Жена моя также с ними лицемерится, как в мире лесть совершается; и бабы удобрилися». Коварные и загадочные обитатели Сибири отступают перед всегда кроткой Марковной, умело поддерживающей мир среди многочисленных протопоповых домочадцев, – и общая ситуация сразу становится бытовой и домашней: «мы то знаем: как бабы бывают добры, так и все о Христе бывает добро» (44). Иногда же сибирские «иноземцы» выступают у Аввакума как вполне нейтральные свидетели-старожилы («дождь необычен излияся и вода из реки выступила... А до тово николи тут вода не бывала, – и иноземцы дивятся» (48)), а один из них даже спасает протопопова друга и покро-

вителя – сына воеводы Пашкова («Еремей возвещает... как ево увел иноземец от мунгальских людей» (38)). В целом же можно сказать, что отношение автора к обитателям Сибири остается несколько отстраненным: их описания в «Житии» лишены характерной аввакумовской яркости и эмоциональности; и даже изображение волхва, расположившегося буквально под протопоповыми окнами, выдает скорее строго этнографический интерес рассказчика, нежели более уместное в подобном случае негодование: «Волхъвь же той мужик, близ моего зимовья, привел барана живова в вечер, и учал над ним волхъвовать, вертя ево много, и голову прочь отвертел и прочь отбросил...» (34).

Подобной же неопределенностью и даже некоей бесцветностью отличаются у Аввакума и образы греческих патриархов, принимавших участие в церковном Соборе 1667 года. Высокие иерархи неизменно фигурируют в «Житии» только под собирательным названием («поставили перед вселенских патриархов», «с патриархами говорил много» и т. п. (58)) и к тому же выглядят в рассказе протопопа совершенными марионетками, всецело зависимыми от московских «властей», которые чутко контролируют разговоры старообрядцев с высокими гостями («наши все тут же сидели» (58)) и сразу же резко вмешиваются в него, видя владык в некоем замешательстве («патриархи задумалися; а наши, что волъчонки, вскоча, завыли» (59)). Именно это вмешательство и определило исход полемики, перешедшей в потасовку; и даже несмотря на то что протопоп, по его словам, в конце концов, «посрамил» иноземных гостей «Дионисием Ареопагитом» (60), это никак не отразилось на конечном постановлении Собора, сынициированном его московскими устроителями, – Аввакума «повели на цепь» (60)

Гораздо большей стройностью и отчетливостью обладают общие, также основанные на книжных заимствованиях, рассуждения протопопа об иноземцах. Прежде всего, продолжая полемику с никонианами, он разделяет западные иноземные народы на дружественные и враждебные, в зависимости от особенностей обрядности, которых они придерживаются, причем своеобразный «список своих» встречается в довольно обширном аввакумовском творчестве лишь однажды. В раннем, принадлежащем еще к досибирскому периоду жизни Аввакума, его

послании, адресованном Андрею Плещееву читаем: «святейшия вселенския патриархи... преписуют себе книги с непорочных книг писменных... Им же во всем последуют моравы, болгары, сербы, мултяна, волохи, угрове» (884). Что послужило протопопу основанием для составления подобного перечня — неизвестно, однако несколько лет спустя, когда отношение Аввакума к греческим церковным предстоятелям претерпело серьезные изменения, часть этих же народов оказалась в совершенно ином «реестре», на сей раз вложенном в уста самих патриархов: «вся-де наша Палестина, — и серби, и алъбанасы, и волохи, и римляне, и ляхи — все-де тремя перъсты крестятся...» (59).

В связи с этими двумя фрагментами необходимо заметить, что такое обилие точных этнонимов более в аввакумовских произведениях не встречается. Напротив, общие конфессиональные наименования различных, реальных или потенциальных, оппонентов России в религиозной полемике явно преобладают здесь по сравнению с названиями отдельных народов: татар и турок автор часто объединяет общим словом «агаряне»; почти неизвестных ему (за исключением поляков) европейцев-католиков свободно описывает, называя «латинянами». Кроме того, Аввакум вполне компетентно рассуждает о «люторцах» и «кальвинцах» (которые, впрочем, никак не ассоциируются у него с немцами), к месту упоминает «киевских унеат», правда, не вполне заслуженно обрушиваясь при этом заодно и на греков-«юнитов». Более того, возможно, что сами наименования различных народностей в устах протопопа приобретают значение именно конфессиональной принадлежности, так как если речь не заходит о вере, он находит для иноземцев иные, описательные наименования, например, о полячке, жене воеводы Алексея Цехановицкого, сказано: «грамоте умела, панья разумная была» (145). (Для сравнения приведем записанный Аввакумом ответ Спиридона Потемкина Анне Ртищевой: «Вижу-де, Михайловна, половина ты ляховки!» (375) и прозвище «русские немцы», которое автор дает «латинствующим» никонианам.)

Можно сказать, что именно под влиянием книжной по происхождению антилатинской полемики складывается и собственное национальное самосознание протопопа Аввакума. Как писал еще один из первых исследователей аввакумовского

творчества: «Национальный элемент получал... совершенно особенное значение: раскольники отстаивали народность не как таковую, но как носительницу совершенного православия, что и было для них единственно существенным» [Бороздин 1898, 131]. Та же мысль высказывалась и в трудах литературоведов XX века: «у Аввакума “русское” – это не категория национальности, а... качество, являющееся синонимом “правоверия” “благочестия” “православия”» [Душечкина 1967, 6]. И действительно, свое-русское возникает у протопопа прежде всего как антитеза чужому-иностранному (вспомним аввакумовское обращение к царю Алексею: «Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек...» (475)), а понятие «российский народ» неразрывно связано в его сознании с представлением о той мессианской роли единственных хранителей истинного православия, в которой, по мысли автора, оказалась Россия после заключения греками унии 1439 года (328). Стоит заметить, однако, что истинно русскими, скорее всего, представлялись Аввакуму лишь его последователи-старообрядцы. Никониане же, одетые, по словам протопопа, в «жюпаны» (279), поющие литургии «по-латыне» (то есть по иностранным заимствованным образцам) (292) и «устрояющие все по-фряжскому» (283), вероятно, мыслились автором весьма близкими иноземцам. Именно поэтому иногда протопоп в своих рассуждениях ставит московских реформаторов в один ряд с иностранцами: «мудрование Римскаго костела... поляков, киевских унеат, еще же наших никониан» (268), или даже прямо именует их: «никонианя, немцы русские» (292), «никонианин, новый жидовин» (356).

В сочинениях протопопа возникает своеобразная теория о некоей преемственности, своеобразной «эстафете» вероотступничества, будто бы передаваемой в рамках мировой истории от древних иудеев – «латинянам», а от них – никонианам. Именно поэтому зачастую автор склонен отождествлять, смешивать в своих рассуждениях разные народы, разделенные подчас огромными расстояниями и не меньшими историческими периодами, а их названия в его пассажах порой легко взаимозаменяемы, например: «не надобно было жидовленков тех, костела римскаго выблятков слушать» [Демкова 1965, 226]. Подобная особенность аввакумовского творчества, несомненно, была от-

части подготовлена русской церковной книжностью XVII века, где можно найти, в частности, следующие утверждения: «А иже опреснокъ приемлетъ, или приноситъ, сей жидовинъ есть» [Требник 1639, л. 420 об.]. В свою очередь, протопоп лишь только продолжил начатую задолго до него цепочку отождествлений, присоединив ко всем прочим упомянутым в христианской церковной истории еретикам и иноверцам еще и современных ему «новолюбцев».

Описания разнообразных иноземцев в аввакумовских сочинениях иногда лишь обрамляют и дополняют авторское изображение никониан, так как именно иноземцы нередко выступают в качестве основателей различных обычаев и авторов идей, заимствованных устроителями российской церковной реформы. Так, наиболее ярко связь между изображением иностранцев и никониан прослеживается в авторском изложении истории латинства. Пересказывая для своих читателей историю папессы Иоанны, а затем собственную, весьма отличную от зафиксированной в трудах историков XX века версию событий Ферраро-Флорентийского собора, протопоп конструирует почти буквальное подобие российских событий — отлучения патриарха Никона, а затем — Собора 1666–1667 годов: «Бысть в Риме прежде собора Фларенского, на престоле в папах баба-еретица... устроила себе клобук на подклейки, — *сицевым образом, яко же Никон*, еже носят и ныне прельщены *тамо и зде.* 〈...〉 Разумевше же Римстие людие, извергоша от сана святительства, *яко же на Москве врага Божия, патриарха Никона...* 〈...〉 И сотвориша во Флоренце граде собор, *яко же и у нас бысть ныне при вселенских в Москве такая же лукавая сонмища...* не приста же совету и делу их епископ Марко Ефесский. И осудиша его в заточение смертное, *якоже и нас бедных зде*» (273–275) (курсив везде наш. — *Д. М.*). Как видим, в данном случае риторическая формула, свойственнная проповеди, — поиск исторических аналогий — весьма сильно влияет на представления автора, заставляя его значительно погрешить против действительности[40]

В то же время собственные представления протопопа о латинянах не отличаются особой яркостью. Очевидно только (судя по упоминавшимся уже авторским комментариям к никонианской одежде иноземного покроя — «широким жюпанам»

(279) и заимствованных ими же нововведениях в иконописи: «Спасов образ... весь яко немчин брюхат и толст» (282)), что католики представляются протопопу отнюдь не худыми, а также («лишо сабли той при бедре не писано» (283)) достаточно воинственными[41]. Весьма зловеще звучит и аввакумовское истолкование общего названия католических храмов: «нарекоша имя ей ⟨церкви. — *Д. М.*⟩ костел, понеже стоит на костях апостола Петра» (268). Автор не забывает сообщить своим читателям и о казни «в латинских пределах» двоих апостолов: «Петра на кресте в Риме пригвоздили, а Павлу главу усекли» (272). (То, что апостолы пострадали не от латинян-католиков, а от их предков — язычников Древнего Рима, для Аввакума, по-видимому, не имеет особого значения, так же как и разница между современными ему византийцами и жителями античной Греции, которых он тоже иногда смешивает; см., например, совет протопопа царю Алексею Михайловичу: «А киръелеисон-от оставь; так елленя говорят...» (475).)

Жестокость как черта, связанная в сознании протопопа с образами латинян, проявляется также и в описании пана Алексея Цехановицкого, с которым Аввакум встречался на Мезени. Воевода-католик не только весьма резок с православным священником («мне стал противится»), но и откровенно жесток с собственной умирающей после родов женой («он болную в щоку ударил» (147)). Именно в описаниях пана Цехановицкого наиболее четко прослеживается аввакумовское представление о католиках как о колдунах и знахарях, тесно связанных с нечистой силой: «без меня пан-от муж ея, силою напоил вареным пивом с корением и с бедою — намешено дияволшины. Так ея бесы опять стали мучить» (147). (В других сочинениях протопопа латиняне лишь часто именовались «антихристовыми предтечами» (343), «еретиками» (370), а их собор (Ферраро-Флорентийский) — «лукавой сонмицей» (276).)

Несколько иначе обстоит дело с изображением в сочинениях Аввакума древних иудеев. Поскольку поиск прообразов для любых исторических событий в ветхозаветной истории является обычным риторическим приемом христианской книжности, Аввакум весьма охотно находит среди древних событий и персонажей аналогии и для положительных и для отрицательных

российских реалий. Так, самого себя он в минуты отчаяния пытается сравнить с непорочным Иовом (177–178), боярыня Феодосья Морозова и любимая дочь протопопа Аграфена сопоставляются в его сочинениях с древними Деворой, Есфирью и Июдифью (409, 234); жестокие никониане не раз уподоблены Саулу (336, 443), патриарх Никон назван «новым Валаамом» (458)[42], а полуголова Иван Елагин получил в «Житии» прозвище «Пилат» (61, 211).

С одной стороны, в авторском повествовании о древней истории иудеев мы находим некоторые мотивы, связанные у Аввакума также и с изображением никониан. Правда, на сей раз протопоп ведет свой рассказ как бы неохотно, чаще всего механически добавляя сведения об иудеях к прочим аргументам, направленным против сторонников новой обрядности. Подобно «новым жидам» – новолюбцам, их прародители любили сытно поесть и часто были заняты размышлениями о запасах пищи («сластолюбцы были. Манну ядят, а о чесноке египетском тужат» (488)), не отличались чрезмерной худобой («Егда же насытися возлюбленный Израиль... уты утолъсте, разъшире...» [Демкова 1965, 226]; «от всенощных-тех пиров толсты были брюха-те у них, как и у вас, никониян» [Демкова 1965, 224][43]); выделялись среди прочих народов чрезмерной гордостью (указывая на них сторонникам церковной реформы, протопоп утверждает: «такие же гордецы были, как и вы» [Демкова 1965, 224]); роскошно наряжались (о самих никонианах сказано, что они «по жидовски украшают плоть» (517)), пели и играли на различных инструментах (среди «поступков закона Моисеова» автор в первую очередь вспоминает «органы и пение портесное» (354)) и часто, в понимании протопопа, бывали наказываемы именно за светскую, роскошную и сытую жизнь: «град Содом и Гомор, – в преумножении хлеба и во изобилии вина у них было... и в пустыни такоже объядения ради паде мечем 33 тысящи людей жидовского роду забитых...» (904). Вообще иудеи, так же как и никониане, ассоциируются у Аввакума с «внешними», плотскими порядками: о них, например, сказано: «Заповеди человеческия держа сохранно, а заповеди Божии отвергоша» (299); «бывшая чюдеса во Египте... не разумеша... яко плоть суть» (526), – и даже с отсутствием способности к абстрактному

мышлению – так возникает аввакумовское замечание о дьяконе Федоре: «яко жид... мудрствует... человекоообразно божество помышляет» (625–626).

С другой стороны, иногда протопоп описывает иудеев иудейские обряды весьма подробно и толерантно: «Внимай о праздниках жидовских, да с ними ся не считаем...» (297). Рассказу о ветхозаветном годовом цикле праздников и жизни Авраама и Мельхиседека специально посвящены две из десяти бесед соответствующей аввакумовской книги. Начинается же эта иллюстрация максимально благожелательным отзывом об обитателях Древнего Израиля: «Дондеже не согрешиша велику приязнь имеяху к Богу...» (298). Однако тут же необходимо учитывать, что отнюдь не все, что было похвальным для Ветхого Завета, протопоп считает приемлемым в новозаветные времена. Так, аввакумовское описание древних служений в Моисеевой сени свидения («и архиереи, и левиты, со гласом хваления в кимвалех и органех, приношаху и тимпаницы девы плещуще дланьми, припеваху, – урядство их многоразлично бяху» (298)) отчетливо перекликается с его же собственным «ворчанием» на Алексея Михайловича за обилие музыкальных инструментов в царских палатах, а вполне панегирическое описание облачения «нарядного» Аарона тут же сменяется упреками русскому патриарху, вздумавшему надеть «жидовский кидарь» [Демкова 1965, 229].

Протопоп прекрасно понимает ту особую роль, которую древние иудеи сыграли в истории христианства, явившись его прямыми предшественниками. Закономерно поэтому, что Древняя Иудея часто предстает у него своеобразным плотским прообразом будущих новозаветных событий и порядков – как всемирного значения («пророк Давыд – Христос бысть, сиречь помазанец... но не истинный Христос Бог наш. Токмо над человеки царствова» (439)), так и местных, современных автору, которому никонианская церковная реформа представляется своеобразным повторением казни Христа («Тогда плотски ныне духовне, тогда Анна и Каияфа – ныне с товарищи Никон» [Демкова 1965, 223]), а основной связью между древностью и современным миром у Аввакума является ряд своеобразных замен: «Вместо Ветхаго Моисеова закона закон благодатной

Евангельской; ...вместо сени свидения повсюду церкви... вместо Моисеова жезла крест» и т. д. (299–301).

Однако, рассказывая подобным образом о древних порядках, Аввакум проводит между ними и временами Нового Завета четкую границу: «Древняя бо вся мимо идоша: се быша вся нова» (263)[44]. Именно поэтому протопоп так активно выступает против возрождения никонианами некоторых, как ему кажется, ветхозаветных обычаев. Этим же объясняется и то, что иудеи, не понявшие и не принявшие христианства, в конце концов, изображаются протопопом как злобные и жестокие. Автор относит к ним целый ряд соответствующих прозвищ: «непокоривые» (526, 589), «сердитые» (337), «неблагодарнии» (451), «кровососы» (636), а из их преступлений скрупулезно составляет обширные перечни: «осуетившася... исполнився злобы... пророков убиваху... вся творяху по своим волям» (299); «Исаию пророка пилой перетерли, Иеремию в кал ввергли, Науфея камением побили, Иякова, брата Иваннова мечем скончали» (337). При помощи подобных перечислений у Аввакума описаны также разделенные на множество мелких эпизодов страдания и казнь Христа: «Поношаху Христу и на кресте висящу... беспрестанну стязахуся с Ним и гоняху Его...» (451), «Господа убиша, плоть Его терзавше, на крест пригвоздиша, оцтом и желчию напоиша, и копием в ребра прободоша, апостолов побивше...» (411–412).

Жестокость в той или иной мере свойственна всем иноземцам, изображенным в сочинениях Аввакума. Даже не удостоенные ярких красок в его описаниях, лишенные реальной власти, «слабые» греческие патриархи «приволоклись», по его мнению, в Москву не за чем иным, как чтобы «проглотить» русского царя (61, ср. 129, 209). (Это намерение отчасти сближает их с местными «новолюбцами», также проявляющими по временам «каннибальские» наклонности: «Оне бы и мясо-то мое съели. ⟨...⟩ Как будет время, так вдруг проглотят» (123).) Однако наиболее безжалостными и жестокими предстают у него агарянские народы – татары и турки, у которых кровавые расправы разрешены и узаконены в религиозных постулатах: «Татарской бог Магмет написал во своих книгах сице: непокаряющихся нашему преданию и законы повелеваем главы их мечем подклонити» (65).

Представление о жестокости агарян так глубоко укоренилось в сознании Аввакума, что он приписывает эту черту даже их прародителю – библейскому отроку Измаилу, тем самым внося некоторый авторский произвол в текст Священного Писания: «Егда же по обещанию Божию роди Исаака Саррою, обидяше обидою и изгоняше Измаил Исаака» (348).

Однако несмотря на то что агаряне неизменно остаются для Аввакума «неверными», таящими в себе угрозу для православных (в послании, адресованном царевне Ирине Михайловне, протопоп даже предлагает организовать своеобразный крестовый поход против «Салтана-царя», осадившего южные пределы Руси [ПЛДР 10, 537]), турецкая жестокость все же находит в его сочинениях своеобразное праведное применение, а их правитель заслуживает своими действиями горячее одобрение Аввакума: «Разумееши ли кончину арапа онаго... Паисей Александрийский епископ? Распял его Измаил на кресте, еже суть турской. 〈...〉 ...правилне варвар над ним творит. 〈...〉 Чаю, подвигнет Бог того же турка на отмщение кровей мученических» (568–569). Таким образом, агарянские варвары осмысляются автором как своеобразное орудие Божьего возмездия для изменивших православию. Турецкая оккупация Византии выглядит, с этой точки зрения, незамедлительной карой за унию, которую греки заключили с католической церковью: «Тому лет двести семьдесят с лишком, варвар Бахмет турской, взял Царьград и брата Мануиловича Константин» [ПЛДР 10, 536]. (Возможно, именно попыткой связать эти два события и вызвано стремление Аввакума несколько «поторопить» агарянское нашествие и та неточность, которую он при этом допускает.)

После начала никоновских реформ, по версии протопопа, подобная опасность надвигается и на Россию: «Не мало нам знамение было от Никоновых затеек, и агарянской меч стоит десять лет беспрестани, отнележе разодрал он Церковь» (724). Аввакум также выражает уверенность в том, что угроза турецкого нашествия немедленно исчезнет, как только русская церковь вернется к старой, дореформенной обрядности: «А егда сие злое корение исторгнем... и агарянской меч Бог уставит...» (729) [15]

Возможно, именно восприятие турок в качестве защитников православной веры заставляет протопопа допустить некоторую

непоследовательность в своем сочинении о Страшном Суде, где он неожиданно подменяет их представителями другого агарянского народа – персами: «Есть Гог сбор, а Магог пыха, значит турчинина. ⟨...⟩ ...и сложася антихрист с перским поидут на Царьград и возмут» [Демкова 1965, 231].

«Чужие» и «свои» в творчестве протопопа Аввакума

Особо выделяя следующую далее главу, в рамках которой будут рассмотрены характеристики некоторых, особо близких Аввакуму людей, мы хотели бы подчеркнуть, что, вопреки установившемуся мнению, авторская оценка в его произведениях не является чем-то статичным, контуры ее несколько расплывчаты. Каждый раз вслед за изменениями во взглядах кого-либо из протопоповых «знакомцев» резко меняется и тон повествования о нем бескомпромиссного автора: «Архиепископ Симеон Сибирской тогда добр был, а ныне учинился отступник» (172); «Матфей Ломков, иже Митрофан в чернцах именуем... в Сибири при мне добр был, а ныне проглотил ево дьявол» (173). В произведениях Аввакума встречаются также случаи, когда скорый на приговоры автор все же затрудняется дать тому или иному персонажу окончательную характеристику. Таково, например, приведенное в «Житии» как бы между прочим рассуждение: «Козьма, дьякон ярославской... не знаю коева духа человек: въяве уговаривает меня, а втай подкрепляет: “Протопоп, не отступай от старова тово благочестия!”» (198).

Часто причиной изменения авторских взглядов становятся какие-либо жизненные обстоятельства. Таков, словно со вздохом произнесенный и несколько, на первый взгляд, неожиданный итог многолетних разбирательств Аввакума с Афанасием Пашковым («Десять лет он меня мучил или я ево, – не знаю, Бог розберет» (191)), записанный, судя по всему, уже после неожиданной кончины «безжалостного» воеводы. Другой известный деятель второй половины XVII века – основатель школы на подворье Андреевского монастыря и покровитель злейшего протопопова врага – Симеона Полоцкого – Федор Михайлович Ртищев, очевидно, в память о давнишней дружбе между ним и протопопом, во всех редакциях «Жития» неизменно остается благодетелем и «дружищем» Аввакума и лишь в созданном позд-

нее «Слове плачевном», где речь заходит о жизни и страданиях Феодосьи Морозовой, в судьбе которой приходившийся ей родственником боярин сыграл неприемлемую для всегда бескомпромиссного протопопа роль, потрясенный известием об ужасной смерти своей сподвижницы автор дает волю чувствам. В портрете его давнего друга, которого к тому времени также уже не было в живых, неожиданно появляются черты коварного обольстителя и «антихристова шиша» [Житие 1960, 298]. Самым же ярким примером явной авторской субъективности может служить аввакумовский рассказ о судьбе бывшего настоятеля храма Казанской Божией Матери на Красной площади Ивана Неронова. Аввакум не просто писал своим последователям о Неронове: «Не могут мои уши слышати о нем хульных глагол ни от ангела» (909–910), но планомерно редактировал рассказ о бывшем духовном отце в своем «Житии». В частности, в редакции А о судьбе «старца Григория» сказано только, что патриарх Никон «посадил» его «в Симонове монастыре, опосле сослал в Вологду... потом в Кольский острог. А напоследок по многом страдании изнемог бедной – принял три перста, да так и умер» (16). Аввакум словно начисто забывает, что между покаянием Неронова на Соборе 1667 года и его смертью прошло около трех лет, в течение которых тот не только вполне благополучно пробыл архимандритом Данилова монастыря в Переяславле-Залесском, но даже принимал активное участие в судьбе самого Аввакума, в частности, добился для его семьи ссылки вместо Пустозерска на Мезень. Впрочем, из редакции В последовательный рассказ о судьбе Неронова, могущий вызвать противоречивые оценки читателей, автором был предусмотрительно исключен.

С другой стороны, даже изображение ближайшей протопоповой сподвижницы – боярыни Феодосьи Морозовой – приобретает известные всем «светлообразные» черты лишь в финальный период общения Аввакума с духовной дочерью. В последних своих посланиях из Пустозерска в Боровск протопоп действительно не скупится на похвалы и высокие сравнения в адрес «излюбленной троицы»: портрет «инокини Феодоры» («Пред ними же лепота лица твоего сияла...⟨...⟩ Персты же рук твоих тонкостны и действенны...» (409)) приобретает здесь, по

замечанию А. Н. Робинсона, некоторую схожесть с описанием Богородицы [Робинсон 1974, 284–285]. В посмертном «Слове плачевном» весь рассказ о жизни боярыни окончательно переработан в духе житийной традиции: «Иместа бо от юности житие воздержное и на всяк день пение духовное и келейное правило. Прилежаше бо и книжному чтению. Печашеся о домовном устроении и о християнском направлении, мало сна приимавше и на правило упражнявшеся...» [Житие 1960, 296]; состоявшийся было в 1666 году возврат Морозовой отобранных у нее за участие в расколе вотчин здесь трактуется как хитрый «умысел» властей [Житие 1960, 298].

Совершенно иначе выглядит то же событие в современной ему переписке. «Любимейшее чадо», «ревнивая» боярыня выглядит здесь и жадной («Обещалася боло, де, ты давать от имения своего с клятвою пятую долю страждущим рабом Христовым, а ныне большо жаль стало» [ПЛДР 10, 582]), и тщеславной («Лише печосся о том, как бы дом строен, как славы нажить больше, как бы села и деревни строины» [ПЛДР 10, 582]).

Вообще частная переписка Аввакума с Морозовой открывает нам совершенно иной ее образ, нежели тот, который создается в поздних сочинениях, рассчитанных на чтение «в миру». Здесь строгому духовнику приходится иногда одергивать привыкшую повелевать боярыню («уж мне баба указывает, как мне пасти Христово стадо!» (914)), призывать ее к большей скромности («Да не носи себе треухов тех: зделай шапку, чтоб и рожу-ту всю закрыла, а то беда на меня твои треухи-те» (916)) и большему воздержанию («Переставай ты и медок попивать» (917)), усмирять слишком явный ропот («Не по Федосьину хотению делается!» (397)). В разных посланиях собеседница протопопа называется то «слепой» (914), то «глупой» и «безумной» (915), а ее размышления о себе описываются как исполненные невероятной гордости: «А хто ты, не Феодосья ли девица преподобномученица? Еще не дошла до тое версты» (398). (Можно, конечно, возразить, что это последнее обвинение строится целиком на предположении Аввакума. Но ведь и мысленные рассуждения своих оппонентов-никониан, также часто им осуждаемые, он не имел возможности «прочесть».)

Еще более печальная участь ожидала в аввакумовских сочинениях одного из пустозерских узников — дьякона Федора Иванова. Разошедшись с протопопом в толковании некоторых религиозных догматов, он сразу же получил от своего духовного наставника прозвище «Фетки-отщепенца», после чего на него одно за другим посыпались многочисленные, мыслимые и немыслимые, обвинения. В разных трудах протопопа дькон назван единомышленником никониан (395, 608), а также немцев и татар [Житие 1960, 258–259], а его писания «диким», «нелепым» «мудрованием» (618, 577, 585). О нем не однажды говорится как о «слепом» («помрачен слепотою» (588), «о душетой слепотою говоришь» (585)) или близком к слепоте («как бы дьявол-от не заслепил глаза твои» (616)), «безумном» («аз не утерпев безумию его» (395); «воздохнем о безумии твоем» (605)) и бесноватом («возбесился, еси, человече» (578), «престани, не беснуйся» (604), «за моя некоторыя грехи суровы велиары в тебя вошли» (591)). В ярких зарисовках протопопа дьякон изображается то надутым от гордости, как пузырь («Не надувайся, барте Федор, и не досаждай... Сыну Божию» (609)), то коварным и хитрым («Лютой лис и обманщик, божится и роится, хотя обольстити ково»; далее весьма подробно рассказывается история о том, как Федор хотел «обольстить» старца Епифания и поссорить его с Аввакумом [Житие 1960, 258–259]). Главное же обвинение, которое выдвигает Аввакум против бывшего единомышленника, состоит в том, что в своих сочинениях, посвященных различным вопросам церковной догматики, тот руководствуется не Священным Писанием, но собственными измышлениями: «Украл, барте, ты глаза свои от Святого Писания, по басням веру держишь и догадкою» (587); «веруй по Писанию церковнаго разума, а не по тетраткам своего самосмысления» (609).

Парадокс подобной трактовки разногласий среди пустозерских узников заключается, однако, в том, что обвинения, выдвигаемые протопопом против Федора Иванова («собака, блядин сын, гордой пес, помнишь, лаешь: ты, Аввакум, свиния, что знаешь, а я небесныя тайны вещаю, мне дано» (584)), можно адресовать скорее самому Аввакуму. Как утверждает Н. Ю. Бубнов, «большинство современных исследователей

склоняются к тому, что в догматических спорах более ортодоксальную позицию занимал дьякон Федор, тогда как мнения его оппонентов являлись плодом фантазии или же основывались на апокрифических текстах» [ПСП 1, 261]. Некоторые последователи «отцов-расколоучителей» убедились в этом еще в начале XVIII века, когда получили возможность познакомиться с материалами вывезенного в Керженец архива пустозерских узников (напомним, что при жизни протопоп всячески пытался противостоять распространению сочинений дьякона); и все это даже вызвало среди наиболее преданных из них «недоумение и разброд» [ПСП 1, 262], а также попытки приписать часть особо «неканоничных» сочинений Аввакума перу коварных никониан [ПСП 1, 259]. Таким образом можно утверждать, что характеристика в аввакумовских сочинениях дьякона Федора, чье положение и настроения, за исключением некоторых внутренних размолвок между «расколоучителями», скорее всего, мало отличалось от состояния других пустозерских узников, основывается в значительной степени на авторской субъективности, давшей протопопу богатую пищу для разнообразных домыслов.

Временами для того чтобы яснее выразить свое отношение к тому или иному лицу, протопоп привычно обращается к сверхъестественному. Первой жертвой автора в этом случае оказывается все тот же дьякон Федор. Комментируя некоторые его сочинения, протопоп очевидно выходит за рамки дозволенного дипломатией: «Дьякон, а дьякон! дьявол тебя научил никак? не просто говоришь! Чего и у никониян несть, то твоим органом сатана отрыгнул» (590); «черт обратав тебя, из монастыря-тово нашева тащит» (617–618). (О самих же никонианах у Аввакума сказано: «...явно с бесы... себя усвоили, да так и веруют» (434).)

Однако и в данном случае нельзя утверждать, что между положительными и отрицательными героями сочинений протопопа находится непреодолимая преграда. Напротив, обращение к сверхъестественному как критерию оценки персонажей приводит к тому, что граница между теми и другими еще более размывается.

Дело в том, что единственным идеалом, по мнению автора XVII века, может быть только Бог («человеческое естество при Божии благостыни лукаво есть... по естеству един Господь благ

и свят» (386); «Един есть благ по существу, благ непреложно, а человечество извратно. Аще кто и праведно живый – при Бозе лукаво есть. И ангели извратны, нежели человеки» (558)). Соответственно число персонажей, которых мы можем считать в аввакумовских произведениях безусловно положительными, сокращается, буквально, до перечня упомянутых в них святых («святые суть по благодати... сынове Богу» (386)). Все же прочие персонажи аввакумовского творчества оказываются подчинены порой совершенно неожиданному влиянию обоих мировых начал. Поскольку проявление сверхъестественного в трудах протопопа отнюдь не ограничивается чудесной помощью и покровительством, которые традиционно отмечают исследователи (см., например, [Гудзий 1997, 30–31]), всякий раз, рассказывая о том или ином поступке, своем или своих героев, автору приходится подробно растолковывать, под действием и в интересах какой силы он был совершен: «протопопица моя со вдовою-домочадицею меж собою побранились – дьявол ссорил ни за что» (73); «дьявол научил попов и мужиков и баб – пришли к патриархову приказу... и, вытаща меня... среди улицы били батожьем и топтали...» (13); «много от Писания говорил с патриархами: Бог отверзл уста мои грешные, и посрамил их Христос устами моими» (205); «понудил мя Дух Святый – сыну нашему захотел написать благословение к брачному совокуплению» (913)...

Граница между привычно положительным и отрицательным нарушается иногда настолько, что досягаемой для возможных «дьявольских наветов» оказывается даже излюбленная аввакумовская «троица»: «И я о сем в души своей колеблюся, нет ли в вас между собою ропоту? – боюся и трепещу навета дияволя» (395). Причем эти опасения высказаны в послании протопопа непосредственно после пышного обращения, в котором «боярыне с сестрами» присвоено множество превосходных «небесных» эпитетов и сравнений: «Херувимы многоочитыя, серафимы шестокрылии, воеводы огнепалныя, воинство небесных сил... раби вернии... Чюдной состав по образу Святыя Троица, яко вселенстие учителие – Василий, Григорий и Иоанн Златоустый!» и т. д. (393). Подобные неожиданные переходы в характеристике персонажей составляют наиболее яркую осо-

бенность аввакумовского мировосприятия. В отзывах протопопа о самых разных людях мы почти не встретим полутонов, зато им описано достаточно случаев, когда под воздействием сверхъестественных сил человек менял свои убеждения (а соответственно изменялась и оценка его автором) до нескольких раз в сутки. Особенно богато подобными ситуациями аввакумовское «Житие». В самом его начале протопоп упоминает о благополучном завершении своей ссоры с Василием Петровичем Шереметьевым: «Боярин велел меня бросить в Волъгу... А опосле учинились добры до меня: у царя на сенях со мной прощались, а брату моему меньшому боярыня Васильева и дочь духовная была. Так-то Бог строит своя люди?» (12). (Обратим внимание на то, что здесь из перечисления нескольких эпизодов, разделенных, на самом деле, четырьмя весьма насыщенными годами жизни протопопа, возникает рассказ о чудесном обращении целого семейства в «правую веру».)

Еще более удивительная метаморфоза происходит с одним из протопоповых «начальников»: «ин началник на мя рассвирепев, приехав с людьми ко двору моему, стрелял ис луков и ис пищалей с приступом. А я в то время, запершися, молился Владыке: "Господи, укроти ево и примири, ими же веси судбами!" 〈...〉 Таже в нощь ту прибежали от него, зовут мя к нему со слезами...» (165–166). Та же, в общих чертах, цепь событий (ссора – покаяние – примирение) происходит между Аввакумом и келарем Пафнутьева Боровского монастыря Никодимом: «Келарь сперва до меня был добр... а в другой привоз ожесточал» (200). Причина ссоры на сей раз скрыта в бесовском зелье – табаке (по словам протопопа, конфискованном у газского митрополита), к которому в числе прочих якобы «приложился» и несчастный келарь, а раскаяние приходит благодаря неожиданному недугу и чудесному видению, после чего следует, хотя на сей раз и не окончательное, исцеление (201). Тот же сюжет может быть дополнен и еще более неожиданными поступками героев: влиянием «дьявольского навета» объяснено необычное поведение невестки Пашкова Евдокеи Кирилловны, бывшей до того, по словам протопопа, примерной христианкой и его покровительницей: «Кормилица моя была бояроня та... а и с нею диявол ссорил сице: сын у нея был Симеон... 〈...〉 Смалодушничав, она

по людской съсоре осердяся на меня, послала робя х колдуну-мужику. Я, сведав, осердился на нея, и межь нами пря велика стала бысть. В зазор пришла... а Бог пущщи угнетает. Ребеночек на кончину пришел. ⟨...⟩ Вижю, яко ожесточил диявол сердце ея, припал ко Владыке, чтобы образумил ея» (112). Все происшествие заканчивается покаянием боярыни, примирением и Божественным чудом — исцелением младенца (113). Иногда, подчиняя героев воле свыше, протопоп даже заставляет их совершать поступки, противоречащие их собственным душевным влечениям, как это происходит, например, с царем Алексеем Михайловичем, навестившим Аввакума во время заточения в Николо-Угрешском монастыре: «...царь приходил... да подумал, подумал, да и не вошел... кажется и жаль ему меня, да видит Богу уш-то надобно так» (199). Жизнь же некоторых, особо несчастных, аввакумовских знакомцев и вовсе напоминает поле непрекращающейся битвы, в которой две противоборствующие силы попеременно кидают человека от одной крайности к другой, не оставляя его в покое ни на минуту: «была девица у меня Анною звали... зело правилне и богоугодно жила. Позавиде диявол добротетели ея, наведе ей печаль о Елизаре, первом хозяине ея... Благохитрый же Бог, наказуя ея, попустил беса на нея... диявол опять зделал по своему: пошла за Елизара замуж. Егда услышала, что я еду назад, отпросясь у мужа, постриглась за месяц до меня. ...Пришла ко мне и робятишек положила пред меня, кающися, плачет и рыдает» (224—226).

Мы видим, таким образом, что характеристика того или иного персонажа в сочинениях протопопа не зависит исключительно от места последнего в религиозной полемике второй половины XVII века. Авторской оценке и истолкованию подлежит каждый отдельный поступок того или иного лица, и, при ближайшем рассмотрении, отношение автора даже к самым верным сподвижникам, которых он иногда собирательно называет «Кораблем Христовым» (807), «людьми Божьими» (51) или «Христовыми» (258), оказывается тем не менее сложным и переменчивым.

Глава 2.
Контексты и параллели

Приведенные выше наблюдения свидетельствуют о том, что изображения разных групп отрицательных персонажей обладают в творчестве протопопа Аввакума некоторыми общими чертами. В частности, для их описания автором использован целый ряд общих мотивов и понятий – «телесной толстоты», «внешней мудрости»; многочисленные иноземцы, никониане, равно как и сторонники различных идей внутри самого старообрядчества, согласно представлениям протопопа, одинаково тяготеют более к телесному, нежели к духовному (они, в частности, неспособны к восприятию абстрактных понятий и правильному толкованию Священного Писания, зато с готовностью погружаются в разнообразные мирские заботы или светскую жизнь, занятия диалектикой, риторикой, астрологией, философией). Все они в той или иной степени отличаются «неблагообразным житием», а также непомерно горды, хитры, коварны («льстивы») и жестоки. Все отрицательные персонажи аввакумовского творчества так или иначе связаны с деяниями темных сил.

Создается впечатление, что, описывая в своих произведениях собственных идейных противников, Аввакум ориентируется не только и не столько на окружающую действительность, но на некий «готовый» собирательный образ отрицательного персонажа («еретика», «грешника»), уже существующий в его сознании. Именно этим отождествлением объясняются многочисленные допущенные автором неточности и его местами весьма субъективная трактовка некоторых событий второй половины XVII века – похоже, что автор и не пытается точно отобразить окружающую действительность, гораздо важнее для него – найти подтверждение неким заранее сложившимся стереотипам. Очевидно, руководствуясь прежде всего собственными образными представлениями, порою во многом весьма несходными с теми сведениями, что протопоп мог почерпнуть непосредственно из многочисленных в XVII веке полемических сочинений, Аввакум создает и свои субъективно-авторские представления об иноземцах.

Возникает вопрос о том, что могло послужить источником обнаруженных нами стереотипных представлений протопопа об отрицательных персонажах. Представляется вероятным, что он позаимствовал ряд отмеченных выше представлений из популярных в его время произведений церковной книжности. Ранее мы уже время от времени указывали на возможные источники аввакумовских характеристик. Излагаемые далее сопоставления несколько дополнят наблюдения, уже приведенные выше, но прежде скажем несколько слов о характере аввакумовских заимствований.

На наш взгляд то, как протопоп использует в своем творчестве материал, почерпнутый им в сочинениях других авторов, является весьма показательным для изучения особенностей аввакумовского мировосприятия и творчества. Например, обращает на себя внимание тот факт, что, пытаясь в своих спорах с дьяконом Федором истолковать те или иные религиозные догматы, Аввакум часто использует в качестве основы для своих рассуждений не только ожидаемые в подобной ситуации труды отцов Церкви и входившие в многочисленные печатные сборники тексты Правил церковных Соборов, но прежде всего акафисты и другие хорошо знакомые ему богослужебные песнопения (которые, по природе своей, в большинстве случаев являются результатом более позднего образного осмысления сущности различных явлений или праздников и в качестве пособия для изучения догматов отнюдь не всегда пригодны). Таким образом, мы можем, как нам кажется, говорить об особом тяготении Аввакума (все-таки знакомого, по наблюдениям исследователей, с различными догматико-богословскими трудами) к сочинениям, насыщенным яркой наглядной образностью, в первую очередь воспринимаемой протопопом в чужом, сложном для его понимания тексте.

В творчестве Аввакума практически не нашли отражения аргументы из современных ему антилатинских полемических сочинений. Так, знаменитая «Кириллова книга» упоминается им не столько в ходе обсуждения формы крестного знамения (236), сколько в связи с содержащимся в ней стихотворным (!) предисловием Михаила Рогова [Демкова 1965, 233], что также, на наш взгляд, свидетельствует об особой «литературной» на-

правленности аввакумовских интересов. Говоря же о «латинянах», Аввакум явно предпочитает излагать собственные умозаключения, построенные по большей части именно на образных совпадениях.

Подобная особенность восприятия широко проявляется в протопоповых выписках из «Бесед» Иоанна Златоуста на Послания апостола Павла, найденных и опубликованных в свое время И. М. Кудрявцевым. В частности, по поводу следующего фрагмента: «Любомудрствуй в зрении, възыйди к сущым на небеси... Видел еси, како легчайший, како густейший и светлейший есть воздух» [Кудрявцев 1972, 205], содержание которого русский автор, очевидно, не вполне понял, он делает следующую заметку: «Духовно наше тело в воскресении будет, яко легчайше и тончайше, мощно и по воздуху ездити» [Кудрявцев 1972, 193], превращая, таким образом, туманное для него рассуждение в простое описание полета[46]. Имеющее ту же природу тяготение к отдельным емким фразам просматривается и в приводимых ниже реминисценциях из сочинений некоторых других авторов, встречающихся в трудах протопопа. Особенности их употребления в аввакумовских «писаниях» указывают на то, что встреченные где-либо отдельные яркие образы и выражения продолжали жить в сознании автора независимо от своих источников, — подчас они встречаются в его творчестве в виде неожиданных перифразов, совершенно потерявших связь с предметом, по поводу которого привлекалось то или иное сочинение, а иногда — и с контекстом, в котором они когда-то существовали.

О брани, итальянских гуманистах, «документах эпохи» и «литературных близнецах» (протопоп Аввакум и Иоанн Вишенский)

Порою, читая гневные аввакумовские описания никониан или латинян, понимаешь, что протопоп отнюдь не всегда бывал беспристрастен и справедлив к своим оппонентам. Более того, похоже, что, вовсю расписывая жуткую — в стиле русских преданий о папе Формосе — смерть вполне здравствующих к тому времени церковных иерархов (речь о которой шла выше) или выдвигая против некоторых из них столь резкие обвинения,

что современные издатели до сих пор планомерно исключают Вторую челобитную Аввакума царю Алексею Михайловичу из широко доступных хрестоматий, «огнепальный» борец с церковными новизнами порою, очень далеко уходя от предмета споров, не чуждался элементарных сплетен. Протопоп, как известно, споривший со своими оппонентами до потери голоса, по-видимому, усвоил такой имевший хождение на Руси XVII века стиль полемики, когда обсуждение даже самых высоких догматических вопросов без особого промедления переводилось на личности споривших, заканчиваясь при этом самой низменной и безосновательной бранью. Ничего не подозревавший Аввакум оказался в данном случае прямым продолжателем традиций итальянских гуманистов предшествовавшего столетия, введших в публичные дискуссии по литературным и богословским вопросам такой обычай, когда на оппонента внезапно выливался поток самых низменных ругательств и грубых выходок, «рассчитанных не на то, чтобы переубедить противника, адресуясь к его разуму, а на то, чтобы его оглушить... унизить его в глазах приверженцев или невежественных и доверчивых читателей и таким способом подготовить себе легкую победу» [Перетц 1929, 56]. Согласно наблюдениям В. Н. Перетца, зародившись в Италии, такой способ ведения споров мог проникнуть на Русь через польскую и украинскую литературы XVI – начала XVII века. По мысли исследователя, он становился известен всюду, где обосновывались «питомцы Киевской академии, воспитывавшиеся на образцах иезуитской полемики» [Перетц 1929, 71][47]. Более того, по мере продвижения с запада на восток, отчасти под влиянием жизненных реалий, но в то же время – в продолжение своеобразной литературной традиции, – судя по всему, определился и тот круг обвинений, который противники считали возможным выдвинуть друг против друга, составился, так сказать, типичный портрет отрицательного персонажа полемических сочинений. Таким образом, попытки отыскать в аввакумовских портретах современников зерна достоверности, так называемые «документы эпохи», оказываются делом крайне неблагодарным – чистоту изображения в них безнадежно сбивает неумчивый огнепальный аввакумовский темперамент, же-

лание автора во что бы то ни стало преодолеть любые преграды на пути к тому, что он считал истиной.

Любопытно, что излагавший в своих сочинениях воззрения в духе «христианской демократии» протопоп имел в истории славянских литератур предшественника, о самом существовании которого едва ли подозревал. И, действительно, количество образных перекличек между аввакумовскими «писаниями» и трудами известного украинского полемиста конца XVI – начала XVII века Иоанна Вишенского способно буквально потрясти читателя. Правда, сходство отдельных идей и риторических приемов обоих авторов давно уже было замечено исследователями (см. [Карташев 1991, 273; Еремин 1953, 293–294; Робинсон 1971, 48]), однако же при ближайшем рассмотрении описанные протопопом российские никониане второй половины XVII века и украинские униаты конца XVI столетия из сочинений афонского монаха, разделенные в реальной жизни более чем полувековым историческим промежутком, бытом, религиозной и политической обстановкой и даже языком, все же выглядят своеобразными «литературными близнецами».

Например, неотъемлемой чертой портретов высшего малороссийского духовенства времен Брестской унии становится уже знакомая нам телесная обширность – в собирательных описаниях автор постоянно отмечает их «чрево сластолюбивое» [Вишенский 1955, 25], «утробу сытую» [Вишенский 1955, 34]; киевский митрополит Михаил Рогоза представляется ему как «в чреве ширший» [Вишенский 1955, 56], еще более подчеркивают «толстоту» униатов их парадные одеяния – длиннополые «широкие реверенды» (т. е. рясы. – *Д. М.*) [Вишенский 1955, 71]. Подобно российским никонианам сторонники унии не только «тучнятся», но и вообще относятся к своей плотской оболочке с чрезвычайной заботой: «кормят», «питают», «насыщают чрево» «роскошными снѣдьми», «кгласкают гортань» «смачнѣйшими кусы» и т. д. [Вишенский 1955, 55]. В тех же случаях, когда внимание Иоанна из Вишни обращается к внешнему виду украинских светских «властей», – перед нами появляются описания сложных по конструкции и порою довольно нелепых, но неизменно тешащих самолюбие своих обладателей франтовских нарядов, где пышные кудри никониан, вызывавшие столь

яростный гнев Аввакума, заменены, по понятным причинам, бритыми затылками: «выбрытвивши потылицю, магерку верх рога головного повѣсивши, косички или пѣрце верх магерки устроивши и делѣю на собѣ перепявши, плече одно выше от другого накокорѣчивши – яко полетети хотячи» [Вишенский 1955, 28].

От внешности всех означенных выше персонажей автор с легкостью переходит к описаниям их «сребро-полмисных трапез» [Вишенский 1955, 25], и по сравнению с возникающими под его пером длиннейшими рядами предметов – с упоминаниями обо всех этих «мисах, полмисках, приставках чорных и шарых, чирвоных и бѣлых юках и многих скляницах и келишках и винах мушкателах, малмазыях, аляконтох, ревулах, медох и пивах розмаитых» [Вишенский 1955, 31] или со следующей раблезиански-причудливой характеристикой униата: «ты... еси кровоѣд, мясоѣд, волоѣд, скотоѣд, звероѣд, свиноѣд, куроѣд, гускоѣд, птахоѣд, сытоѣд, сластоѣд, маслоѣд, пирогоѣд... перцолюбец, шафранолюбец, кгвоздиколюбец, кминолюбец, цукролюбец... конфактолюбец» [Вишенский 1955, 38] – аввакумовские картины никонианских пиров выглядят слабыми ученическими подражаниями.

Иоанн Вишенский, о биографии которого известно сравнительно немного, вообще раскрывается в своих сочинениях как человек, обстоятельно знакомый с тонкостями великосветского быта, а потому чрезвычайно красочными и конкретными выглядят у него описания многочисленных суетных забот украинских вельмож и, в частности, их увлечения псовой охотой, сопровождающиеся перечислением самых разнообразных собачьих пород: «яко зе псы братство принявши, с хорты, с окчары, выжлы и другими кундысы, о них же пильность и старане чинячии, абы им боки полны, хребты ровны и гладки были» [Вишенский 1955, 31]. Напомним, что излюбленным развлечением российского царя Алексея Михайловича была другая охота – соколиная, однако в поле зрения Аввакума эта сторона царской жизни почти не попала, кроме того, своми основными оппонентами в спорах о церковной реформе протопоп, очевидно, видел в первую очередь духовные «власти». И все же в зарисовках Иоанна Вишенского из жизни малороссийской

знати можно найти любопытнейший матераил для наших сопоставлений. Дело в том, что вслед за упомянутым выше перечнем собак столь же подробному предметно-риторическому разбору подвергаются разновидности лошадей – «бадавѣи», «волохи», «дрыкганты», «ступаки», «единоходники» – и, что особенно интересно для нас, – самые разнообразные средства передвижения – «колыскы», «лектыки», «брожки», «карыты» [Вишенский 1955, 31], играющие весьма важную роль в жизни своих обладателей. Так, униатские епископы, по мысли сочинителя, передвигаются с места на место не иначе как «на колысках, якбы и дома сѣдячи» [Вишенский 1955, 54]. Более того, представление это оказывается настолько устойчивым, что даже евангельские первосвященники Анна и Каиафа сатирически изображаются здесь как «колышучиеся на легтыхах» [Вишенский 1955, 73]. Мы видим, таким образом, что аввакумовские описания никонианских парадных выездов, имеющие, на первый взгляд, все признаки простых зарисовок с натуры, в то же время опираются на серьезную литературную традицию[48].

Продолжая начатое нами сопоставление, отметим, что кажущиеся столь грузными и тяжелыми на подъем униатские епископы, подобно никонианам, становятся чрезвычайно подвижными, лишь только речь заходит об упрочении их новозавоеванных позиций – так о признавшем унию московском митрополите Исидоре Иоанн Вишенский говорит, что тот «до Рима бегал» [Вишенский 1955, 59], – или умножении приобретенного вместе с саном богатства: «того ради и бискупства ся докопали, яко да сокровище болшее имѣней, маетность, скарбов пѣняжных и прибытков в церкви Божой знайдете, слуг личбою двояко и трояко, нежели пѣрво мѣли умножаете» [Вишенский 1955, 55]. Неотъемлемой чертой характера украинских «рымлян» является, по мнению полемиста, желание руководить – «връхкогонити» [Вишенский 1955, 20] – тогда как никонианские «власти» Аввакума «вси начальствуют и действуют» (321).

С российскими никонианами униатов роднит и необыкновенная жестокость, доходящая чуть ли не до собственноручного чинения ими расправ: «не ваши милости ли больных еси сами биете, мучите и убиваете? ...ксенже бискупе Луцкий, колко еси за своего священства живых мертво к Богу послал, одных се-

каною, других водотопленою, третих огнепалною смертию от сея жизни изгнал» [Вишенский 1955, 54]. (Далее в сочинении монаха из Вишни следует поименное перечисление людей, якобы убитых Луцким епископом, до чрезвычайности напоминающее перечень расправ, творимых никонианами в сочинениях Аввакума.)

Подобно жизни никониан, времяпрепровождение высшего украинского общества в сочинениях Иоанна Вишенского оказывается заполненным разнообразными утехами и смехотворством – «шкуртами» и «блазнами» [Вишенский 1955, 30], а также музыкой в исполнении целых оркестров из «трубачей», «сурмачей», «пищалников», «шамайников», «органистов», «рекгамистов», «инструментистов» и «бубенистов» [Вишенский 1955, 36] и театром.

Было бы по меньшей мере наивно отрицать появление в России второй половины XVII века официального театра, довольно быстро ставшего излюбленным развлечением московских государей, однако похоже, что в аввакумовское творчество обвинения оппонентов в чрезмерном увлечении «комедиями» проникают в том числе и из «арсенала» южнорусских полемистов[49] Интересно, что самый повод авторского недовольства выглядит здесь несколько иначе – ведь для «латинян» Иоанна Вишенского театральные пьесы – это, прежде всего, сочинения античных авторов «машкарников» и «комидийников», которых суровый монах помещает в один ряд с «Аристотелями», «Платонами» и другими «тым подобными» «поганскими учителями» [Вишенский 1955, 46]; причем с творениями всех этих языческих авторов униаты знакомятся не просто так, а для изучения пресловутой латыни. В незнании латинского текста Библии сторонники унии якобы обвиняли православных: «въскачют глаголюще: не знаешь ничтоже; или где ся сей учил? полатине не знает, простое евангелие четет, комедии и машкар и езуитских колеумах не учив – мнят яко в поганских комедиях разум христов водворяется» [Вишенский 1955, 100]. (Аввакум, как помним, находит своим упрекам в адрес увлекавшихся театром никониан несколько иное обоснование, усматривая проявление никонианской гордости непосредственно в «действе с архангелом».) Действительно, в отличие от противостояния

участников русской церковной реформы, во времена которого массовое проникновение на Русь людей, знавших иностранные языки – греческий и латынь, – практически только начиналось, религиозный конфликт на Украине, большая часть участников которого, правда, благополучно окончила различные европейские «колеумы» и университеты или же – подобно князю Курбскому – не менее успешно занималась самообразованием, тем не менее имел и весьма отчетливый «лингвистический» аспект. Поэтому вполне закономерным выглядит появление на первых же страницах «Книжки» Иоанна Вишенского рассуждения, очевидно, послужившего одним из образцов для знаменитой аввакумовской «Похвалы русскому языку»: «Да знайте, як Словенский язык пред Богом честнейший есть от Еллинского и Латинского». «Словенский язык есть плодоноснѣиший от всѣх языков и Богу любимийший: понеже без поганских хитростей и руководств, се же есть кграматик, риторик, диалектик и прочих их коварств тщеславных, Диавола вмѣстных простым прилѣжным читанием, без всякого ухищрения к Богу приводит, простоту и смирение будует и Духа святого подъемлет» [Вишенский 1955, 23].

Отрицательные персонажи сочинений Иоанна Вишенского имеют немало и других сходных черт с аввакумовскими никонианами. Так, автор неоднократно рассуждает о крайней бездуховности своих противников, он пишет, обращаясь к униату: «ты увесь тело» [Вишенский 1955, 40], и даже именует их пышные телеса «трупами» [Вишенский 1955, 54]. Униатские церковные службы, вообще все привнесенные нововведения нередко изображаются им как «игры» и «игрушки» [Вишенский 1955, 41, 59] Тщательно изучившие «празднословицу велерѣчную, еже есть рыторычку» [Вишенский 1955, 125], сторонники унии оказываются весьма склонны к демонстрации своего красноречия, и в их «речницкой мудрости» [Вишенский 1955, 59] несложно узнать «красные словесы» никониан.

Вообще весьма нелестно высказываясь в адрес «хитростей и художеств граматычных, диалектичных, риторичных и философских» [Вишенский 1955, 123], Иоанн Вишенский (1955) использует для обозначения униатской образованности самые разные выражения, называя ее то «земным помыслом»

[Вишенский 1955, 123], то «внѣшним учением» [Вишенский 1955, 124], то «латинской» [Вишенский 1955, 23], «светской и мирской премудростью» [Вишенский 1955], однако все они вполне соответствуют понятию «внешняя мудрость», которое чаще всего употреблял Аввакум. Будучи столь разносторонне образованными, униаты, подобно российским никонианам, остаются сущими детьми в вопросах духовных [Вишенский 1955, 38, 40]. Вообще никто из изображенных украинским полемистом церковных иерархов не прошел, по мнению автора, необходимую школу иноческого жития, «понеже дѣрами през ограды...в церковь Христову (а не слѣдом законным) удрали есте и началствуете» [Вишенский 1955, 62]. По всей видимости, автор недвусмысленно намекает здесь на существовавшую в Малороссии второй половины XVI – начала XVII века практику купли-продажи архиерейских кафедр, но на память сами собой приходят аввакумовские рассуждения о митрополите Павле Крутицком: «не живал духовно, блинами все торговал да оладьями» (304). Значительным различием между двумя группами отрицательных персонажей можно признать лишь то, что, в отличие от своих российских «собратьев», сторонники Брестской унии оказываются всецело и вполне профессионально заняты сутяжничеством: их ум погружен, по мнению автора, «в статутах, конституциах, правах, практиках, сварах, прехитренях» [Вишенский 1955, 31] – протопоповы никониане подобного увлечения судебной деятельностью, разумеется, не знали.

Всем признавшим наличие в творчестве двух писателей столь значительных, а потому едва ли случайных совпадений остается решить лишь одну небольшую проблему: совершенно неясно, как именно представления и образы из сочинений Иоанна Вишенского стали известны предстоятелю русского старообрядчества. Несмотря на то что, по наблюдениям И. П. Еремина, сочинения афонского монаха «в свое время охотно читались и переписывались в среде раскольников-старообрядцев» [Еремин 1953, 293], ни в одном из аввакумовских сочинений имя украинского полемиста не упоминается, а колоритный язык творений Вишенского с большим количеством украинизмов и полонизмов, хотя бы и приспособленный для понимания русского читателя многочисленными писцами [Еремин 1953,

292–293], практически исключает возможность прямых цитат. Другой исследователь, проводивший сопоставительный анализ творчества обоих писателей, – А. Н. Робинсон – также считал, что очевидное совпадение мнений Иоанна Вишенского и протопопа Аввакума по целому ряду вопросов в то же время не предполагает «прямого подражания второго писателя первому» [Робинсон 1971, 48]. Не стоит, правда, забывать и о том, что «Аввакум читал, по-видимому... литературу в большем объеме, чем сам указывал в своих сочинениях» [Демкова 1962, 338], а далеко не со всеми нашедший общий язык и у себя на родине бескомпромиссный борец за права малороссов Иоанн из Вишни едва ли и через полвека в России пользовался настолько значительным авторитетом, чтобы упоминать его имя в религиозных дискуссиях. Словом, было бы, конечно, безумно заманчиво заявить, что протопоп-де хорошо знал и ценил творчество украинского полемиста и, опираясь на некоторое существующее между двумя трудами структурное сходство, посчитать, что именно по образцу «Книжки» Иоанна Вишенского он создавал первое из крупных своих сочинений – «Книгу Бесед»[51]. Однако для этого, кроме самого факта знакомства российского писателя с наследием афонского монаха (причем в этом случае протопопу необходимо было бы ознакомиться с «Книжкой» Вишенского в полном объеме, тогда как, судя по дошедшим до нас спискам, на Руси были известны лишь первые пять ее глав [Еремин 1953, 292]), нам пришлось бы отыскать еще ряд солидных причин, заставивших Аввакума предпочесть для своего труда именно этот образец. Поэтому мы ограничим наши гипотетические построения относительно сочинений обоих авторов тем предположением, что, хотя сочинения Иоанна из Вишни вполне могли быть знакомы протопопу Аввакуму непосредственно или в пересказе кого-либо из деятелей раннего русского старообрядчества[52], в своих описаниях никониан российский автор, скорее всего, оказался простым продолжателем существовавшей к тому времени живой полемической традиции, о европейских истоках которой он едва ли и подозревал. Другая причина столь значительного сходства отрицательных персонажей в сочинениях юрьевецкого протопопа и монаха из Вишни кроется, по-видимому, в том, что оба автора черпали материал для своих

образных построений из во многом общего набора антилатинских полемических сочинений. Речь об этом – впереди.

Еретики? Латиняне? Униаты? Никониане! (Протопоп Аввакум и русские полемические сочинения XVII века)

Продолжая наш беглый обзор образных перекличек между сочинениями Аввакума и современной ему книжностью, отметим, что было бы слишком просто свести все аввакумовские резкие выпады против, в первую очередь, никониан к следованию своеобразному «стилю эпохи». Нам представляется, что доходящий порою до откровенного вымысла «огнепальный» протопоп все же должен был иметь под рукой какой-то солидный источник аргументов и вдохновения, и, соответственно, нарисованные им не слишком приглядные образы инициаторов и исполнителей церковной реформы опираются на некие бытовавшие в это время представления. Таким источником стала, судя по всему, обильная в XVII веке и уже отчасти затронутая нами антилатинская литература.

Надо ли говорить о том, что «латинский вопрос» принадлежал на Руси «бунташного» столетия к разряду особо болезненных. Собственно, уже древние Номоканоны предписывали восточным христианам (и отнюдь не только великороссам) особую осторожность в общении с еретиками, в число которых неизменно включались и «латиняне». Под страхом отлучения от церкви православным запрещалось не только входить в католические храмы, но и участвовать в совместных трапезах с иноверцами, принимать от них милостыню, мыться в бане, прибегать к услугам иноземных врачей [Булычев 1989, 48–49]. Позднее, во времена Ивана Грозного, к списку требований, регламентировавших проживание в России медленно, но неуклонно прибывавших в ней иностранцев, добавился запрет иметь слуг из числа природных россиян. И даже само место для Немецкой слободы – квартала, где в XVI веке обосновались многочисленные ганзейцы, переселенные в Москву из покоренного Новгорода, – было отведено за городской чертой [Валишевский 1990, 27] – подальше от православных храмов и коренных обитателей.

В начале XVII века, ознаменовавшегося событиями Смуты и польской интервенции, и без того весьма неприязненное отношение россиян к католикам еще более обострилось, и, как только страна начала понемногу приходить в себя, на свет появилось знаменитое «Соборное изложение патриарха Филарета», в котором прямо заявлялось о том, что «всех убо еретических вер по святым правилом святых отец свершенешии и лютешии есть латыняне папежницы, понеже всех древних еллинских, жидовских и агарянских веръ ереси проклятыя в закон свои прияша» [Требник 1639, 400 об. – 401].

В конце 30 – начале 40-х годов потерявшее было актуальность противостояние возобновилось вновь в связи с делом датского королевича Вальдемара, долженствовавшего, как предполагалось, унаследовать российский престол путем династического брака с царевной Ириной Михайловной. Подобные планы, лелеемые Михаилом Федоровичем, однако же вызвали быстрое возникновение при дворе «проправославной» оппозиции, а обилию антилатинских аргументов, поднятых на свет ее участниками, отнюдь не мешало то, что граф Вальдемар был, собственно, протестантом.

По замечанию А. А. Булычева, «отличительной особенностью этой полемики явился ее скрытый характер. Действительно, вначале справщики включили "антиеретические" тексты в мирской и иноческий требники – книги сугубо литургического назначения, никак не предназначенные для богословских дискуссий (в "Мирском потребнике" 1639 года было помещено, в частности, "Соборное изложение патриарха Филарета" 1620 года. – *Д. М.*), затем они использовали в тех же целях сборник уставного чтения – "Маргарит" Иоанна Златоуста» [Булычев 1989, 59–60]. Таким образом, антилатинские сочинения оказались «в имманентной форме» включенными в состав именно тех изданий, которыми по долгу службы просто обязан был пользоваться молодой священник Аввакум.

В сороковые годы XVII века, с появлением в свет сначала «Кирилловой книги» (1644), а затем и «Книги о вере» (1648), антилатинская направленность изданий Печатного двора уже ни для кого не составляла тайны. Более того, благодаря им к услугам московских противников европеизации оказалась весь-

ма солидная, более чем двухвековая подборка соответствующих сочинений – от легендарной «Беседы Панагиота с Азимитом» и знаменитого «Слова на латыню» Максима Грека до западнорусского собрания «Посланий» патриарха Мелетия. Однако, посеяв во многом обусловленную политической и религиозной обстановкой в стране активную неприязнь к «латинянам», российские «власти» тем самым обеспечили себе весьма неожиданный «урожай» в виде старообрядческих антиреформенных выступлений. А. Н. Робинсон писал: «В Московской Руси никоновская реформа... воспринималась (в среде приверженцев церковного раскола. – *Д. М.*) как “римская ересь” ⟨...⟩ Ирония истории была такова, что те... книги, которые переводились, издавались и насаждались московским правительством и государственной церковью до никоновской реформы, неожиданно оказались после нее для писателей раскола обильным источником противоправительственных и противоцерковных идей» [Робинсон 1971, 35, 37]. Однако в своих подробнейших разборах разнообразных теорий, позаимствованных сторонниками древней обрядности из предшествующей московской книжности – будь то особенности толкования проблем языка и стиля или представления о грядущем наступлении конца времен, – исследователи, похоже, совершенно выпустили из виду следующее: антилатинские выпады, содержащиеся в сочинениях первой половины XVII века, оказываются во многом сходными с набором аввакумовских претензий к никонианам. Мы не говорим сейчас об аргументах богослужебно-догматического характера, хотя очевидно, что многие церковные нововведения, в частности, манеру пения, форму креста или количество просфор, на которых служится литургия, Аввакум считал заимствованными на католическом Западе, но подобные разборы – удел специалистов. Речь о другом: изображенные протопопом никониане в своем облике и проявлениях оказываются весьма похожими на те образы латинян, которые столь тщательно разрабатывала дореформенная литература.

Так, похоже, что именно из представлений о никонианском «латинстве» в значительной степени выросло отношение Аввакума к «новолюбцам» как еретикам. Несравнимо более категоричная полемическая литература XVII века вообще не

знает привычных для нас теперь рассуждений об «основных мировых» и «традиционных» религиях, а потому составители, например, «Мирского потребника» 1639 года без колебаний поместили чин выкрещивания католиков в раздел «Крещение от ересей приходящим». Здесь же находим и многочисленные рассуждения о том, что «латыни еретичествующе прелагают» церковные обряды [Требник 1639, л. 437 об.], или «еретичество латыньское их крещение» [Требник 1639, л. 440]. В конце концов, утверждение Аввакума о том, что никонианская вера «зла суть и злейше всех суть древле бывших еретик» (311), оказывается весьма близким той оценке западного христианства патриархом Филаретом, что уже приводилась нами выше.

Еще одним «общим местом» древнерусских, да и вообще восточнохристианских, полемических сочинений являются рассуждения о чрезвычайной вольности нравов католического духовенства (связанные, как правило, с рассказами об установлении целибата). Основание подобной традиции на Руси было положено еще в XI веке Феодосием Печерским – автором «Слова о вере христианской и латинской», – однако и в книжности XVII столетия подобных рассуждений можно отыскать более чем достаточно – упомянем лишь приведенный в «Мирском потребнике» рассказ о некоем «Мантане еретике», который «име две блудницы и законы брачные повеле разоряти» [Требник 1639, л. 406 об.], или следующую непосредственно за ним общую характеристику католического духовенства: «попы их будто для чистоты неженатия... блудницы держат, и с ними таино блуд творят, и в сем греха себе не ставят» [Требник 1639, л. 408 об.]. Когда же от такого рода рассказов о латинянах мы переходим к протопоповым гневным характеристикам бесчинствующих никониан, возникает вопрос о степени зависимости автора от литературной традиции. И действительно, не имел ли в виду Аввакум, считающий своим долгом незамедлительно довести до слуха Алексея Михайловича все полученные им «точнейшие сведения» о жизни прибывших в Москву греков и порою дававший себе слишком много воли в рассказах о соотечественниках, в общем, следующего: хотя безбрачие и не стало нормой жизни московских «латинян» – никониан (большинство из которых и без того принадлежало к высшему – монашествующему – ду-

ховенству), все остальные «еретические обычаи» были ими соблюдены и поддержаны.

К числу подобных «традиционных увлечений» относятся, вероятнее всего, и никонианские занятия астрологией. Создается интересная ситуация: если исследователь, читающий, например, «Послание о фортуне» Максима Грека, сразу же столкнется и с упоминанием Николая Булева — весьма неординарной личности при московском дворе, упомянутом, кстати, и в сочинениях Аввакума (284), то собственно протопоповы рассуждения о никонианских «алманашниках и зодийщиках» оказываются, в известной степени, общими и безадресными. В то же время в общей полемике этого периода наблюдается своеобразный подъем «антиастрологических» настроений. Соответствующий пассаж находим, например, все в том же «Мирском потребнике»: «А римляне и иные многия еретики солнца и луны и прочих планит двизания волхвованием разсуждают, и под ними сказуют строитися человеческому рожению и смерти. Избытие времен и лет, поневолею и по днуждею быти написуют... И во всем согласуются и творят равну ересь, якоже и манихеи, о звездном двизании волхвующе» [Требник 1639, л. 409 об.]. Такой интерес полемистов к «звездной» тематике объяснялся вполне конкретными историческими обстоятельствами: в 1582 году появилась на свет знаменитая булла папы Григория XIII о переходе на новый календарь, а еще несколько лет спустя часть малороссийского духовенства, поддержавшая Брестскую унию, начала попытки ввести в богослужебную практику католическую пасхалию. Одним из первых откликнулся на это событие Александрийский патриарх Мелетий, который в своем третьем послании князю Острожскому, в частности, писал: «Обновиша всего пасхалиа исправление, паки нам неодинакость приносят. Не ведяще якоже есть, яко по техъ сот летех испадует их сие исправление; и паки нужда будет астронома астрономствовати, иная чаровствы приобретающим себе исправления, тым же нуждам подлежащая...» [Послания 1598, б. паг.]. Полвека спустя сведения о латинских календарных новшествах появились и в изданиях Московского Печатного двора («и Пасху превратиша же.... и многажды с жиды Пасха их сходится» [Требник 1639, л. 408 об.]), куда кроме астрономических выкладок вполне на-

учного характера (см. «Слово о пременении праздника Пасхи» в составе «Кирилловой книги») вошли также разнообразные оценочные высказывания («Но того никако же во святом Писании показати не могут, разве своими суемудрыми умыслами, по прелести звездочетней, не от Бога халдеом и египтяномъ откровенней, но от самыхъ злыхъ и человеконенавистныхъ бесовъ, на погибель верующим имъ» [Кириллова книга 1644, л. 342]), к коим так тяготел протопоп Аввакум.

Вообще же интересы и увлечения протопоповых никониан кажутся во многом словно бы списанными именно с помещенного в «Мирском потребнике» чина отречения от ересей – ведь помимо увлечения волхвованием, якобы присущего всем латинянам («Проклинаю вся богопротивные их коби, навыкших всякому волхвованию и обаянию и ворожбам, и глумным позором, и баснем, и чародеянию, иже теми обещаваются и пакостити и ползовати человеки» [Требник 1639, л. 445]), и лютеранской астрологии («проклинаю прелесть их, иже зрят в бег небесныи» ([Требник 1639, л. 446]) – мы найдем здесь еще много знакомого.

Так, например, католические предстоятели оказываются, по мнению московских справщиков, не только облаченными в пышные одеяния, но и весьма заботящимися о своем внешнем виде: «презвитери их и епископи их святительския ризы не от волны строят, но червлеными и червчатыми нитьми ткущее облачаются многоразлично упещрены сия сотворяюще» [Требник 1639, л. 425]. И пускай перед нами аргумент, заимствованный составителями Требника из далекой древности, – «червчаты ризы» папы Евгения IV упоминал еще Симеон Суздальский в своей «Повести о восьмом Флорентийском соборе» [Малинин 1901, 103], да и российские «церковные власти» XVII века едва ли облачались в полном соответствии с установленными некогда традициями – только в шерсть, – для нас важно, что представление о своеобразном католическом франтовстве, пережив века, не потеряло актуальности и во времена Аввакума.

Здесь же находим и упоминание о многочисленных музыкальных инструментах, якобы допущенных в католические храмы («проклинаю повелевающих и творящих игры в церквах трубными гласы и органы, и тимпаны, и прочими глумы, ревну-

ющих многим жидовским обычаем») [Требник 1639, л. 438 об.], очевидно, переосмысленное русским книжником в никонианское увлечение музыкой вообще. Упоминается в «Потребнике» и католическое «странно некако благословение пятью персты» [Требник 1639, л. 440], как известно, ставшее предметом многочисленных протопоповых высказываний. Более того, кажется, что даже грубо-гротесковое препирательство Аввакума с никонианами о месте служения литургии («Чему быть! И в заходе на столчаке разстели литон, да и обедню пой, а свиньи ядше г...нате, слушают!» (368)) уходит своми корнями в антилатинские выпады «Мирского потребника» («Обедню литоргисают идеже хотят в домох некоих, в простых храмех, на обычных столех, а не во святых божиих церквах, такоже и на поле литоргисают, и где прилучится им» [Требник 1639, л. 438]).

Немало черт для портретов отрицательных персонажей своих сочинений Аввакум мог позаимствовать и из антигреческих сочинений XVII века, например из «Прений с греками о вере» Арсения Суханова, – по крайней мере, именно на этого автора окончательно разуверившийся в праведности христиан покоренной Византии протопоп ссылается в своей Пятой челобитной царю Алексею Михайловичу: «А о греческих властех и вере их нынешной сам ты посылал прежде испытовати у них догматов Арьсения Суханова, и ведаешь, что у них иссяче благочестие» (760). Однако и в трудах старца Арсения мы найдем уже хорошо знакомый нам «никонианский список» отрицательных черт. Согласно описаниям этого автора, греки горды («вы греки разгордестеся над многими и называетеся всемъ источникомъ в вере 〈...〉 будучи... у темной власти под началомъ, и пустою гордостию называетесь всемъ источникомъ [Христианское чтение1883, 717][54]); они жестоки и творят расправы над своими противниками («и греки де на того старца распыхались яростию велью и хотели его сжечь с книгами и на милость положили, что его не сожгли, а всяким жестоким смирением смиряли и безчестили» [Христианское чтение1883, 695]); греки «ненавидят» сербов, ведущих службы по славянским книгам [Христианское чтение 1883, 695]), подобно никонианам и «латинянам», им хочется «начальствовать» («а им де хочетца, чтоб все оне у нас владычествовали» [Христианское

чтение 1883, 696]). Нет у греков, по мнению российского посланника, и своей науки: «и книг своих и науки у себя не имеют, но от немец приимают» [Христианское чтение 1883, 699], а их немногочисленные выученные на Западе «даскалы» во время диспутов стремятся не найти правду, но окончательно запрятать ее во многих «красных словесах»: «люди науки высокой, говорить с ними не умею о правде, понеже у них такова наука: тщатся оне неистину сыскать, но только бы перетягать и многословием своим истину замять... и наука у них такова иезуитская» [Христианское чтение 1883, 702]. Правда, и таких «высокоумных» оппонентов Арсению однажды во время прений удается поставить в тупик – возникает сцена, весьма напоминающая аввакумовское описание Собора 1667 года, когда посрамленные протопоповыми аргументами «патриархи задумались» (59): «И на тех словах патриархъ и все замолчали и мало посидев, восстав из-за трапезы, пошли кручиноваты что хотели оправдатися святыми книгами, да нигде не сыскали, и то им стало за великий стыд» [Христианское чтение 1883, 700].

Таким образом, сходство между изображенными в сочинениях Аввакума сторонниками новой церковной обрядности и представлениями о различных иноземцах, содержащимися в полемических сочинениях первой половины XVII века, кажется нам очевидным. Любопытно при этом, что многие черты, приписываемые иноверцам согласно полемической традиции, протопоп не упоминает в собственных описаниях «латинян» и «еллинов», очевидно, не желая повторять уже известного. И в то же время он охотно использует многие аргументы, почерпнутые из антилатинских и антигреческих сочинений, именно против никониан, возможно, желая тем самым «открыть глаза» своей пастве на «подлинный смысл» происходящей реформы.

Протопоп Аввакум и апостол Павел (Несколько слов о генезисе аввакумовского «Жития»)

Говорить о значительном влиянии трудов апостола Павла на аввакумовское творчество, сознательном подражании протопопа этому апостолу и т. д. стало уже традицией среди исследователей. В разные годы об этом писали Н. Ф. Каптерев

[Каптерев 1913, 328], В. П. Адрианова-Перетц [ИРЛ 1941, 299], Н. С. Демкова [Демкова 1965, 219], а в последние годы – А. И. Клибанов [Клибанов 1992; 1994], П. Хант [Хант 1992], Н. С. Герасимова [Герасимова 1993, 56–64], Л. А. Мишина [Мишина 1996, 10–12] и Н. Ю. Бубнов [Бубнов 2001]. Однако несмотря на это, сколько-нибудь цельного обзора аввакумовских заимствований из сочинений апостола Павла до сих пор не существует, а наиболее информативным источником по данному вопросу, с литературоведческой точки зрения, в настоящее время является специальная глава из книги Н. М. Герасимовой, где, однако, последовательно прослежены лишь корреляции между посланиями ап. Павла и фрагментом «Жития», посвященного участию Аввакума в работе Московского церковного собора [Герасимова 1993, 56–64].

Между тем очевидно, что Аввакум обращался к текстам апостола Павла не только в поисках духовного наставления или темы для очередной проповеди, но знал их наизусть и очень часто использовал в своих сочинениях, порой в виде перифразов или достаточно вольных толкований. В качестве примера последнего можно привести начало аввакумовского рассказа о событиях Ферраро-Флорентийского собора: «И от тогда ⟨т. е. со времен правления папессы Иоанны. – *Д. М.*⟩ в церкве их слабость бысть велия... И егда *умножися грех, ту преизбыточествова благодатъ*. При Евгении папе Римстем, подвижеся род християнский... изгнаша еретика папу Евгения...» (273–274). Выделенное выражение является точной цитатой из Послания апостола Павла к Римлянам [Библия, л. 27 об. (пятый счет); Рим. 5: 20] Причем, приводя ее, протопоп не просто заимствует отдельную фразу, но переносит на историю латинства конкретную ситуацию, описанную апостолом: излияние благодати – приход Христа к иудеям, хранителями религиозных традиций которых стали к тому времени фарисеи и книжники, здесь, очевидно, уподобляется внезапному избранию (согласно авторской версии) «народного» и праведного папы Феликса «развратившимся» латинством.

К подобного рода заимствованиям из сочинений апостола русский автор нередко прибегает, повествуя и о разнообразных перипетиях собственной жизни. При этом предметом его вни-

мания становятся подчас настолько короткие фразы, что они звучат в его устах как некие присловья, в которых сложно даже заподозрить библейскую цитату. Так, вспоминая о своем появлении в Москве после сибирской ссылки, протопоп рассказывает: «Давали мне место, где бы я захотел, и в духовники звали, чтоб я соединился с ними в вере; аз же вся сия яко уметы вменил, да Христа приобрящу» (45)[57], явно проводя при этом параллель между собой и Павлом, отказавшимся ради своей миссии от тех преимуществ, которые давало ему знатное происхождение и прошлая служба: «Его же ради всех отщетихся, и мню вся уметы быти, да Христа приобрящу» [Библия, л. 48 об. (пятый счет.); Фил. 3: 7–8]. (Часть этого же изречения протопоп многократно использовал и для описания бывшего учеником Павла Дионисия Ареопагита, которому после принятия христианства стала ясна суетность собственных астрологических познаний (3, 84, 156).)

Об особой погруженности Аввакума в текст Павловых посланий свидетельствует и его описание происшествия на Иртыше: ведь авторскому повествованию о том, как находчивая Марковна «лицемеритца» с женами сибирских «иноземцев» (44), также можно найти аналогию в библейском тексте, где о сопровождавших апостола Петра сказано: «И лицемеришася с ним и прочии иудеи» [Библия, л. 43 об. (пятый счет); Гал. 2: 13]. Здесь снова оказывается заимствованной целая ситуация: ведь Аввакум, хоть и обнимается с сибиряками с некоторой долей притворства — «что с чернцами» (44), внешне все же выглядит в этой ситуации скорее единомышленником туземцев, нежели русским, чьих собратьев по вере аборигены перебили незадолго перед тем на Оби. Поведение Аввакума и его супруги, таким образом, оказывается уподоблено действиям апостола Петра, который, находясь в Антиохии, начал было придерживаться языческих обычаев (Гал. 2: 12–14).

Впрочем, то, что Аввакум зачастую проецирует на себя поведение и поступки апостола Павла, уже не раз было отмечено исследователями: о сходстве образа автора в аввакумовских сочинениях с Павлом писали П. Хант [Хант, 1992, 42] и Н. М. Герасимова 1993 [Герасимова 1993, 60, 62], а Н. Ф. Каптерев утверждал, что «Аввакум... свои послания к раз-

ным лицам приравнивал, видимо, к посланиям ап. Павла, которому он старается подражать» [Каптерев 1913, 328].

И действительно, весьма часто протопоп просто-напросто переадресует своим духовным чадам наставления Павла, лишь слегка перефразируя их и приспособляя к новой ситуации:

Тако же и праздники Господския празднуй не пиянством и козлогласовании, и праздными беседами, но по преданию церковному почитай честно (297).	В дне благообразно да ходим, не къзлогласовании и пианствы, нелюбодеянии и студодеании, не рвением и завистью, но облещется Господом нашим Исус Христом... [Библия, л. 31 (пятый счет); Рим. 13: 13–14].
Вся творите не человеком показуя, но Богови (773). Ср. И вся по тому приемли Христа ради заповеданная, без ропоту служа, яко Богу, а не человеку, о Христе Исусе Господе нашем [ПЛДР 10, 577].	И вся, якоже творите, от душа делаите, яко же Богу, а не человеком [Библия, л. 50 об. (пятый счет); Кол. 3: 23].
Не льстите убо себе в правду — ни татие, ни разбойницы, ни блудницы, ни мужеложницы, ни пьяницы Царствия Божия не наследят... (905).	Явлена же суть дела плотьская, яже суть прелюбодеяние, блуд, нечистота, студодеяние... распря, соблазны, ереси, зависти, убииства, пиянъства... яко таковая творяща Царствия Божия не наследя [Библия, л. 45 (пятый счет); Гал. 5: 19–21]. Ср. также: И сквернословие и буесловие, и кощуны, и яже неподобная... не имать достояния в царствии Христа и Бога [Библия, л. 47 (пятый счет); Еф. 5: 56].
...прочти сие... на соборе Елене при всех, да разумеют сестры... и удаляются от нея. А ты Мелания не яко врага ее имей, но яко искреннюю. И все сестры спомогайте ей молитвами (859).	Аще кто не послушает словесе нашего, посланием его сказуете, не премешаится с ним, да посрамится, и не аки врага имеите его, но якож брата [Библия, л. 53 об. (пятый счет); 2 Фес. 3: 6].
Еще же муж жене и жена мужу своему да воздают должную любовь о Господе (540).	Жене муж должную любовь да воздает, такожде и жена мужу [Библия, л. 34 (пятый счет); 1 Кор. 7: 3].

Иногда при этом оказываются сходными также характеристики идейных противников первохристианства и русского старообрядчества:

Берегитеся Господа ради, молю вы, никониан, еретиков, новых жидов! Обкрадывают простых душа словесы маслеными (953).	Молю же вы братие блюдитеся от творящих распря и раздоры, чрез учение, ему же вы научистеся, и уклонитеся от них. Таковии Богови нашему Исус Христу не работают, но своему чреву, иже благими словесы и благословением прелщают душа незлобивых [Библия, л. 32 (пятый счет); Рим. 16: 17–18]. Ср. Сие же глаголю, да никтоже вас прельстит словопрении [Библия, л. 50 (пятый счет); Кол. 2: 4].

Вообще же наказ апостола Павла своей пастве тщательно «блюстись» от проповедей многочисленных иноверцев [Библия, л. 50 (пятый счет); Кол. 2: 8] многократно повторяется у Аввакума (306, 307, 311, 321 и т. д.), который советует своим последователям опасаться не только «никонианских вымыслов», но совместных трапез, да и вообще избегать всяческого общения со сторонниками новых обрядов.

Более того, похоже, что знаменитое аввакумовское «Житие» самим своим появлением всецело обязано именно апостольским Посланиям. Правда, выяснить, какой же именно пример вдохновил проповедника старообрядчества на создание его жизнеописания оказывается не так-то просто. С одной стороны, обращаясь к читателям в начале своего произведения, протопоп вроде бы и сам признается, что он-де «почтох Деяния Апостольская и Послания Павлова» (214), а в финале даже пытается, старательно подбирая фрагменты библейского текста, проследить некую традицию подобных поучительных рассказов, существовавшую, по его словам, еще в апостольские времена. При ближайшем рассмотрении, однако же, выясняется, что второй из упомянутых здесь фрагментов (Деяния 19: 18 или, по терминологии Аввакума, – «зачало 42») попал в текст «Жития», скорее всего, в результате ошибки автора (случайной

или намеренной) – ведь речь в нем идет никак не о поучении, но о многочисленных исповедях жителей малоазиатского города Эфес апостолу Павлу. Таким образом, единственным, на первый взгляд, «образцом», на который мог ориентироваться протопоп, оказываются рассказы о себе апостолов Павла и Варнавы, о которых говорится в другом упомянутом здесь библейском стихе (Деяния 15: 12). Настораживает и еще одна, весьма неопределенная, фраза заинтересованного, как кажется, в точности своих ссылок Аввакума: «Много того найдется во Апостоле и в Деянии» (240). Текст библейской книги Деяния, действительно, посвящен, по большей части, описанию жизни и злоключений Павла, однако текст этот не автобиографичен, повествование в нем ведется от имени кого-то из спутников апостола. Так на какой же все-таки библейский фрагмент опирался Аввакум?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к творческой истории его «Жития». Первую, самую раннюю попытку описать, пока еще весьма кратко, собственные сибирские мытарства протопоп предпринял в 1664 году в своей Первой челобитной Алексею Михайловичу. Именно в этом послании царю Аввакум, вплоть до возвращения в Москву бывший, по всей видимости, не в курсе состояния московской полемики (свое послание он начинает словами: «Я чаял, живучи на востоке... тишину в Москве быти» (723)), впервые пытается использовать рассказ о собственных злоключениях в качестве аргумента в защиту старых обрядов; при этом им значительно «ретушируются» многие факты его биографии, именно здесь начинает создаваться образ огнепального исповедника, столь хорошо известный нам по «Житию». Самым интересным, однако, является то, что, создавая эту свою автобиографию, протопоп, несомненно, ориентировался на текст 11 главы Второго послания апостола Павла Коринфянам, где содержится довольно обширный рассказ этого апостола о себе – практически единственная во всем корпусе новозаветных текстов подробная автобиография, которую в своих скрупулезных экскурсах в Священное Писание Аввакум тем не менее неизменно обходит. Соотнесенность двух посланий подтверждается целым рядом заимствований: так, начиная свою челобитную царю, Аввакум говорит, что жил на

востоке «в смертех многих» (723), тем самым перефразируя отрывок из 23-го стиха 11-й главы. Далее, подводя итоги своему повествованию, он сообщает: «в десеть лет много того было: беды в реках и в мори, и потопление ми многое было» (перифраз 26-го стиха). Кроме того, рассказ протопопа перебивается здесь обращением к царю, содержащим цитату из все того же апостольского послания: «Ниже похвалою глаголю, да не буду безумен, истинну бо, по апостолу, реку» (726 – 2 Кор. 12: 6).

До сих пор цель столь обширного протопопова повествования о собственной жизни в составе Первой челобитной представлялось исследователям «неясно выраженной, в известной мере даже загадочной» [Демин 1998, 341]. Существование прослеженного выше скрытого сопоставления придает сюжетную стройность всему посланию протопопа, так как оно, судя по всему, было призвано не только сообщить жизни автора мученический ореол, но поставить ссыльного Аввакума в царских глазах выше его идейного противника – Никона, который к тому же сравнивается здесь с Иулианом Отступником, александрийским владыкой Феофилом, родоначальником известной ереси Арием и римским папой Формозом.

Таким образом, можно считать, что текст Первой челобитной «вывел» нас на тщательно скрываемый источник аввакумовского вдохновения. Более того, еще в одном сочинении протопопа, а именно в Беседе пятой его «Книги Бесед» (создававшейся в Пустозерской тюрьме в одно время со знаменитым «Житием»), находится фрагмент, чье теснейшее соприкосновение с Библией становится очевидно, если просто положить рядом два текста:

Протопоп Аввакум.	*Апостол Павел.*
Паки реку: ей хвалимся и радуемся в скорбех своих, мучими от вас, никониян, в темницах и во оковах, и в смертях многажды от вашева жалованья. Двадесять два лета плаваю и так и сяк, иногда наг, иногда гладен, иногда убит, иногда на дожде, иногда на мразе, иногда на чепи, иногда в железах,	Паче аз в трудех множае в ранах преболе, в темницах излиха, в смертех многощи. От иудеех пятькраты четыри десять разве единыя приях, трищи палицами биен бых ⟨т. е. получил от иудеев пять раз по сорок без одного ударов и трижды был бит палицами. – *Д. М.*⟩, единою каменьми

иногда в темнице, кроме повседневных нападений и разлучения жены и детей (365).	наметан бых, трикраты корабль опровержеся с мною, нощь день в глубине сътворих. В путных шествиих множицею беды в реках, беды от разбойник, беды от сродник, беды от язык, беды в градех, беды в пустыни, беды в мори, беды в лжебратии, в труде и подвизе, в бъдениих множицею, в алчбе и в жажди, в пощениих, в зиме и наготе, кроме внешних нападении, яже по вся дни [Библия. Л. 42 (пятый счет); 2 Кор. 11: 23–27].

После детального знакомства с указанным отрывком «Павлова послания» становится очевидно, что многие эпизоды, вошедшие впоследствии в состав «Жития» — в частности, рассказ о «дощенике», перевернувшемся с ним на одном из сибирских порогов, о столь точно сочтенных семидесяти двух ударах, полученных от воеводы Пашкова, о холодной темнице Братского острога и о сибирских морозах были выбраны Аввакумом из множества других воспоминаний об одиннадцатилетних скитаниях по Сибири именно в подражание апостолу. В то же время мы видим, что некоторые моменты, обозначенные в Библии лишь тезисно, — например, о «бедах от язычников» — Аввакум разрабатывает несравнимо подробнее, а уж мимолетное апостольское замечание о «лжебратии» и вовсе получает в протопоповых сочинениях совершенно новое, актуальное для автора звучание.

В то же время можно предположить и другое: столь последовательное стремление протопопа во всем подражать апостолу, равно как и его «литературные эксперименты» с собственной биографией, едва ли могли быть однозначно положительно восприняты современниками и последователями древнерусского автора. А потому, опираясь в своих сочинениях на апостольский авторитет, Аввакум в то же время всячески старался избегать прямых указаний на фрагмент, послуживший ему непосредственным ориентиром для литературной стилизации. Попытка эта, как показывает время, оказалась вполне успешной.

О вечных парадигмах (еще несколько слов о библейских заимствованиях)

Продолжая сопоставление, начатое нами в предыдущем разделе, заметим, что образная и сюжетная перекличка между текстом Нового Завета и сочинениями протопопа Аввакума отнюдь не ограничивается моментами, связанными с автором последних. Внимательно вчитываясь в аввакумовские повествования о первых временах существования русского раскола, понимаешь, что сочинитель не только самым внимательным образом «почтох» Евангелия и Апостол и планомерно использовал почерпнутые оттуда понятия и представления для описания современных ему событий. Можно, конечно, заметить, что подобный прием, в той или иной степени, был характерен почти для всех древнерусских книжников, начиная еще с составителей «Повести временных лет», о которых И. Н. Данилевский, в частности, писал: «Для летописца Священная история — вневременная ценность, постоянно заново переживаемая в реальных “сегодняшних” событиях. ⟨...⟩ Отсюда следовал и способ описания — через прямое или опосредованное цитирование сакральных текстов, прежде всего, Библии... Аналогия с библейскими событиями давала летописцу типологию существенного. Священное Писание являлось для него и его современников семантическим фондом, из которого оставалось лишь выбрать готовые клише для восприятия, описания и одновременной оценки происходящего» [Данилевский 2004, 139–140]. Однако если, говоря о библейских реминисценциях в летописных текстах или древнерусских сочинениях последующих лет, мы чаще всего сталкиваемся с типичным содержанием «сводов» — многочисленными, порою многовековыми наслоениями ассоциаций, отсылок, перифразов и намеков, значительная часть которых не замечается уже последующими переписчиками, а потому никак не выстраивается в общую картину, то в случае с Аввакумом перед нами раскрывается единая и последовательная система заимствований, образов и оценок, источник которой — субъективно-авторское восприятие протопопа — не подлежит сомнению.

Так, очевидно, что активное использование Аввакумом текстов Нового Завета было обусловлено общим, как казалось ему, сходством с первыми временами христианства ситуации середины XVII века, когда немногочисленные старообрядцы – «стадо верных» – внезапно оказались противопоставленными множеству разнообразных противников. При этом, отождествляя хранителей древней церковной обрядности с первыми христианами, а никониан – с их преследователями, фарисеями и лжепророками, – себя протопоп, вполне закономерно, относил к разряду «апостолов». Помимо рассмотренных нами выше попыток подражать апостолу Павлу на мысль об этом наводит и помещенное в «Житии» общее описание Аввакумом перипетий своей сибирской ссылки («И взад и вперед едучи, по градом и по селам и в пустых местех слово Божие проповедал и не обинуяся обличал никонианскую ересь, свидетельствуя истину и правую веру о Христе Иисусе» (194)), имеющее, на наш взгляд, нечто общее с рассказом об учениках Христа из книги Деяний («въ вся же дни в церкви, и в домех, не престааху учащее и благовествующе Иисуса Христа» [Библия, л. 3 (об.) (пятый счет); Деян. 5:42].

Что же до никониан, то, изображенные в сочинениях протопопа, они действительно оказываются весьма близким подобием библейских фарисеев, «льстивых» [Библия, л. 23 об. (четв. счет), Мк. 14: 1] и лицемерных [Библия, л. 4 (четв. счет); Матф. 6: 2 или Библия, л. 35 (четв. счет); Лк. 12: 1], безумных [Библия, л. 30 (об.) (четв. счет); Лк. 6: 11] и «непокоривых» [Библия, л. 54 (пятый счет); Тим. 1: 9; Библия, л. 29 (пятый счет); Рим. 12: 18 или же Библия, л. 57 об. (пятый счет); Тит. 1: 16][58], «насыщенных» и «смеющихся» [Библия, л. 30 (об.) (четв. счет); Лк. 6: 25], «слепых» [Библия, л. 9 (четв. счет); Лк. 15: 14] и сребролюбивых [Библия, л. 49 (об.) (четв. счет); Лк. 16: 14], наивных, как дети [Библия, л. 6 (об.) (четв. счет); Лк. 11: 16] и жестоких, как волки [Библия, л. 6 (четв. счет); Лк. 10–17–18], или же постепенно сменивших их на поприще преследования христиан «лжепророков», гордых [Библия, л. 21 (пятый счет); 2 Петр. 2: 18], уловляющих свои жертвы в «преумножение льстивых словес» [Библия, л. 21 (пятый счет); 2 Петр. 2: 3],

имеющих очи «исполнь блудодеяния и непрестанного греха» [Библия, л. 21 (пятый счет); 2 Петр. 2: 14]

В сочинениях протопопа встречаются иногда фрагменты, в которых вообще сложно подчас понять, кто же перед нами — современные автору никониане или иудейские книжники. Так, например, следующее сниженно-бытовое обращение протопопа к своим оппонентам по религиозной полемике, которое мы можем найти в «Снискании и собрании о божестве и о твари»: «Свиный барте и коровы болше знают вас, пред погодою визжат, да ревут и под повети бегут. И после того бывает дождь. А вы, разумные свинии, лице небу и земли измеряете, а времени своего не искушаете, како умереть. Горе с вами да толко» (683), имеет совершенно очевидные источники в Евангелии от Луки: «Глаголаше же народом, егда узрите облак, восходящ от запада, абие глаголете туча грядет, и бывает тако. И егда юг веющь, глаголете, зной будет и бывает. Лицемерии, лице небу и земли весте искушати. Времени же сего, како неискушаете; что и о себе не судите праведна» [Библия, л. 36 (четв. счет); Лк. 12: 54][60] А рассмотренные нами уже не раз картины парадного выезда никонианина, любящего пиры, «выставившего рожу на площаде» (303) и одетого «в широкий жюпан» (279), вполне соотносятся со следующим описанием Иоанна Вишенского: «Архиереи и пастыре бесплодные, места церковные в широких реверендах позаседаные, обедов и вечерей торжественных пильнуюше, по торжищах славно ходящие, въскрилия реверенд за собою волочащие» [Вишенский 1955, 72], которое на самом деле есть не что иное, как перифраз описания фарисеев из Евангелия от Матфея: «Вся дела своя творят, да дивимы будут человеки, расширяют же хранилища своя и величают въскрилия риз своих, любят же предвозлежания на вечерех и прежеседания на сонмищих и целования на тръжищих, и зватися от человек учителю, учителю» [Библия, л. 13 (четв. счет.); Матф. 23: 4—7].

Что же до сходства никониан с лжепророками, Аввакум весьма уверенно заимствует у апостола Павла использованное тем для описания противников первых христиан образное выражение «враги креста Христова» (239) [Библия, л. 48 об. (пятый счет); Фил. 3: 18], которое не только перенаправляется

им в адрес собственных современников, но и вообще оказывается удивительно созвучно антиниконианским высказываниям старообрядцев об «уничижении» «истинного» восьмиконечного креста. Причем представление о том, что эти «враги» «сами в себе не согласны» (239), удивительным образом также оказывается заимствовано русским автором из Библии: ведь именно так — «не съгласни сущее друг к другу» разошлись в конце концов слушавшие апостола Павла римские иудеи [Библия, л. 16 об. (пятый счет); Деян. 28: 25]. Порою же аввакумовские гневно-разоблачительные описания никониан, в которых протопоп пытается приписать им самые разнообразные прегрешения, выглядят явно построенными по библейскому образцу:

Нынешния отступницы, не токмо по попущенному им от судеб Божиих и данному долготерпению сами едины в животе своем прелесть преступления содевают, но и впредь по себе тщателне всячески подтверждают. ⟨...⟩ И единоравных растленным житием и преисполненных всякою злобою воров, и пьяниц, и блудников, и от юности проходящих гнусное житие, таковых и избирают во причет к себе. ⟨...⟩ Не точию сами сотворяют, но и прочих впредь по себе таковых причастников своей злобы поставляют (312–313).

Исполненных всякоя неправды, блужения, лукавства, лихоимания, злобы, исполненых зависти, убииства, рвения, льсти, злонравия. Шепотники, клеветники, богомерзки, досадителя, величавы, горды, обретателя злым, родителям непокоривы, неразумны, непримиритеде, нелюбовны, неклятвохранители, немилостиви. ...несть чию же сия творят, но и волю деют творящим [Библия, л. 26 (пятый счет); Рим. 1: 29–32].

В трудах апостола Павла встречается также и столь часто используемое протопопом понятие «плотского мудрования» (равно как и противопоставленного ему «мудрования духовнаго») [Библия, л. 28 об. (пятый счет); Рим. 8: 5].

Характеризуя никониан, протопоп не чуждается и откровенных перифразов Павловых посланий:

Бог им — чрево и слава земная в студ им будет (318–319).

Им же Бог — чрево и слава в студ их, иже земная мудрствующи [Библия, л. 49 (пятый счет); Фил. 3: 19].

То же касается и аввакумовского рассказа о древних греках:

Алманашники и звездочетцы... познали Бога внешнею хитростию, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умышленьми... (288).	Занеже разумевше Бога и не яко Бога прославиша и благодариша, но осуетишася помышлении своими [Библия, л. 26 (пятый счет); Рим. 1: 21].

(Апостол, в свою очередь, говорит здесь не только о древних греках – «еллинах», но и о иудеях.)

Оттуда же, из текста Деяний и Посланий апостолов, Аввакум, очевидно, заимствует немало понятий и для описания собственных единомышленников:

Несть странну и пришелцы, но сжители святым русским (407).	Тем же убо ктому несте странни пришелцы, но съжителе святым и приснии Богу [Библия, л. 46 (пятый счет); Еф. 2: 19].

Очевидно, что протопоп местами переносит на себя и своих последователей ряд понятий, у Павла относящихся к предтечам христианства – Аврааму и его потомкам.

(*Аввакум – никонианам:*) ...мы духовные дети Аврааму, а вы плотския (357).	...не вси бо сущия от Израиля, сие Израиль, ни зане ту семя Авраамле, вси чада, но о Исааце denотся семя, сиречь не чада плотския, сия чада Божия [Библия, л. 29, (пятый счет); Рим. 9: 7–8].
От веры Авраамовы мы, семя его, известия прияхом ко упованию жизни вечныя, а не от закона Моисеова (362).	...во еже быти известну обетованию всему семене, не еже точию сущим от закона, но сущим от веры Авраамове [Библия, л. 27, об. (пятый счет); Рим. 4: 13].

Так в сочинениях протопопа возникает представление об особой духовной избранности старообрядцев, опирающееся, в частности, на многочисленные параллели из Послания апостола Павла к Евреям, благодаря которым деятельность расколоучителей как бы становится в один ряд с событиями Священной истории:

(*Аввакум о старообрядцах*):	(*Павел об основных вехах ветхозаветной истории*):
Верою обретохом благодать Духа Святаго и в ней стоим... (365).	Верою разумеваем съвершитися веком... Верою множаишу жертву Авель паче Каина принесе Богу... Верою Енох преложися не видети смерти... Верою ответ приим Ное... Верою зовом Авраам... и т. д. [Библия, л. 62–63 (пятый счет); Евр. 11].

Все это, очевидно, приводит Аввакума к мысли о существовании своеобразной преемственности между древними хранителями Божественных откровений и современными ему россиянами, под которыми, как уже говорилось выше, протопоп подразумевает исключительно старообрядцев. «Российский народ, – пишет протопоп, – последнее оставшееся на земли семя Авраамле, то есть: Новый Израиль, людие обновления...» (328). Подобная концепция, имевшая свою традицию в литературе конца XVI – середины XVII в., и даже в начале XVIII века[6] на самом деле также восходит к тексту апостольских посланий: «вы же род избран, царское священие, язык свят, людие обновления, яко да добродетели възвестите, иже из тмы вас призвавшему в чюдный его свет. Иже иногда не людие, ныне же люди Божии, иже непомиловани, и ныне помиловании быстe» [Библия, л. 19 (пятый счет); 1 Петр. 2: 9–10].

Заключение

Таковы лишь некоторые наши наблюдения над образностью сочинений протопопа Аввакума. Суммируя их кратко, можно сказать, что из всех книжников раннего русского старообрядчества именно протопоп был, пожалуй, наиболее ярким *литератором*, в нашем, современном, понимании этого слова. Вряд ли он сам понимал это в полной мере, но в его сочинениях жизнь неотделима от литературы. И правда, аввакумовские пейзажи – это чаще всего почти библейские райские сады, а никонианские портреты, вышедшие из-под пера протопопа, напоминают кого

угодно — мифических «латинян» русской полемической литературы или библейских фарисеев, но едва ли достоверно похожи на исторических никониан.

Мы сознательно исключили из круга наших сопоставлений многочисленные богословские сочинения прежде всего «Слова» Иоанна Златоуста и Григория Богослова, а также тексты служб из печатных сборников XVII века, которые, бесспорно, знал и на образно-понятийный аппарат которых опирался древнерусский сочинитель. Работа с этим материалом требует обширного исследования на стыке литературоведения и богословия, таких знаний и навыков, которыми автор этой книги не обладает.

Вне сферы нашего внимания остались и многочисленные сочинения старших современников и единомышленников Аввакума, из которых протопоп нередко черпал материал для своих умозаключений, — работа с ними дело будущего, — а также литературные труды аввакумовских преемников и последователей, изучение которых может составить материал для отдельного большого исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О том, что образ никонианина «всегда рисуется Аввакуму как тучный, румяный и нарядный» писал также Д. С. Лихачев [Лихачев 1987, 416].

[2] Далее цитаты из сочинений Аввакума по этому изданию приводятся с указанием столбца в тексте в скобках. Приведенные в работе цитаты из сочинений Аввакума, публикаторы которых придерживались в разное время различных способов передачи текста, а также из памятников старопечатной книжности XVII века приводятся в упрощенной орфографии, цитаты из сочинений Иоанна Вишенского — в соответствии с изданием 1955 года.

[3] Нельзя исключить и того, что, создавая собственное описание древней иудейской святыни, Аввакум опять-таки произвольно пересказал некий книжный источник. В качестве такового протопопу могла послужить, например, «История иудейской войны» Иосифа Флавия, в которой описанию Соломонова храма посвящена целая отдельная глава [Мещерский 1958, 368–373]. Наряду с упоминанием многочисленных «комар» — различных помещений внутри храма, нередко имевших свои особые функции, мы также найдем здесь скрупулезные промеры всего строения (размеры которого, правда, указаны не в «саженях»,

как у протопопа, а в «локтях»), а также упоминание того, что по крайней мере некоторая часть древнего здания была «окована» с внешней стороны «коринфской медью» [Мещерский 1958, 369].

[4] Н. С. Демкова считает источником этого описания Хронограф или Толковую Палею [Пустозерский сборник, 275].

[5] Согласно наблюдениям Н. С. Демковой, этот перечень также имеет литературное происхождение и восходит к «Шестодневу» Иоанна, экзарха болгарского [Житие 1960, 438].

Это описание очевидно восходит к тексту Апокалипсиса (Отк. 22: 2); мы сознательно оставляем в стороне тот временной аспект, который находит в нем П. Хант [Хант 1977, 81]. Заметим только, что, судя по той легкости, с которой Аввакум включает в свою картину Эдема — райского сада *начала* времен — описание древа жизни, которое в библейском тексте венчает *конец* мировой истории, его представления о различных райских пространствах отличаются весьма незначительно.

Заметим, что изображение рая как места особо возвышенного (в буквальном понимании этого слова), а также засаженного прекрасными садами имеет свою традицию не только в апокрифах, но и во вполне официальной православной книжности. Некоторые сведения об этом содержатся, в частности, в «Книге о вере»: «Святыи Григории Синаит о раи глаголет. ⟨...⟩ Есть убо иже в Едеме место высоко зело, яко быти третей части до небесе, якоже Писание глаголет всяческими сады благовоннейшими насажден от Бога. Нетленен, ни же паки всячески тлененъ, но посреде тли и нетления сотворенъ, яко быти присно исполнену плоды, и цветут цветы, и зелена и зрела овощия имея выху» [Книга о вере, л. 88 об.]. Некоторое влияние на представления Аввакума оказал, возможно, и рассказ о хожении Агапия в рай, имеющий с повествованием протопопа некоторые близкие черты: «Агапии же... приде в места некая неведома и обрете ту древеса розличьна и цветы цвьтуща различьны, и овоща различьны, ихъ же не виде никъто же николи же. Седяху же пътицы на древехъ техъ различьны имуща одежда: овемъ бяше яко злато перие, другыимъ багъряно, инемъ чьрьвлено, а другыимъ сине и зелено, и различныими красотами и пьстротами украшены. Другыя же белы яко и снег...» [Успенский сборник, 468], «Идеши по пути сему... и шьдъ приидеши к стенамъ, яже суть от земле до небесе...» [Успенский сборник, 469]. (Здесь же находим и описание небесной трапезы, подобное описанному в видении Анны, причем сходство проявляется даже в цветовой гамме обоих видений, состоящей из переменных отблесков красного и белого: «трьпеза украшена от камения драгаго, и лежаше хлеб на неи белее снега. ...кладязь беле и млека, и слажьи меду, виногради же стояху различно имуще

грьздовие, ово багряно, ово чьрьвлено, ово бело, и овоща имаща различьны...» [Успенский сборник, 470].)

Более того, традиция подобных «райских» описаний с характерной для них топографией, флорой и фауной, судя по всему, восходит еще к древнейшему периоду русской книжности и летописания. Ср., например, рассказ, содержащийся в Галицко-Волынской летописи под 1255 годом: «Даниилу же королеви, идущу ему по езеру и виде при березе горо красну и градъ бывшеи на неи преже именем Раи» [ПСРЛ 1962, ст. 828]. Многочисленные картины чудесных садов и городов находим в упоминавшемся уже сочинении Иосифа Флавия: это и заросшие чудесными деревьями берега реки Иерихон возле колодца пророка Елисея, о которых автор говорит: «Аще кто наречет место то божественыи Раи, и то не възгрешит в место правды» [Мещерский 1958, 346], и весьма сходное с аввакумовскими байкальскими впечатлениями описание Геннисаретского озера, вода которого «студена, яко снег. Род же в нем рыбныи разноличныи» [Мещерский 1958, 316], и, наконец, чудесные сады и укрепления спрятанного в горах и окруженного глубокими пропастями города Масада [Мещерский 1958, 457–462], «в нем же живяще бог» [Мещерский 1958, 462].

[8] О наиболее ярких примерах субъективного отношения Аввакума к своим персонажам будет рассказано ниже.

[9] О библейских истоках этого выражения будет рассказано ниже.

Попутно заметим, что многие современники протопопа отразили в своих сочинениях чрезвычайный разнобой, царивший в одеяниях духовенства времен начала церковной реформы. В адресованной царю Алексею Михайловичу челобитной Никиты Пустосвята по этому поводу, в частности, читаем: «Богомольцы твои, святителие Христови меж собою одеждою разделились: ови от них носят латынские рясы и новопокройный клобук на колпашных камилавках, инии же, боясь суда Божия, старины держатся. Такоже и черные власти и весь священнический чин одеждами разделились ж: овии священники и диаконы ходят в однорядках и скуфьях, инии же поиноземски в ляцких рясах и в римских и в колпашных камилавках. А иные, яко же просты людины, просто волосы и шапку с соболем и с заломы носят. А иноки же не по иноческому чину, по поляцки, без манатей, в одних рясах аки в жидовских кафтанах и римских рогатых клобуках. В том странном одеянии неведомо: кое поп, кое чернец, или певчий дьяк, или римлянин, или лях, или жидовин» [Материалы 4, 157]. Подобные же наблюдения отражены и в челобитной иноков Соловецкого монастыря, которые писали: «Попы мирские, яко Никонова предания ревнители, нарицаемии никониане ходят поримски без скуфей, оброслыми головами и волосы распускав по глазам, аки паны или опальные, тюремные сидельцы; а иные носят вместо скуфей колпаки черные и шапки кумыц-

кие и платье все нерусское же. А чернцы ходят в церковь Божию и по торгам безобразно и бесчинно, аки иноземцы или кабацкие пропойцы, не по преданию св. Василия Великого» [Материалы 3, 303–304]. И лишь в трактате «Христианопасный щит веры» инока Авраамия, обратившего свое внимание, главным образом, на облачения высшего духовенства, мы находим некоторый намек на столь подчеркиваемую Аввакумом обширность подобных нарядов: «одевающеся в брачная цветная одеяния, яко женихи, рясами разнополыми, рукавы *широкими* (курсив наш. — *Д. М.*), рогатыми клобуки себе и отласными украшающе; скиптры в руках позлащены имуще... параманды також златом вышивающе...» [Материалы 7, 98–99]. Именно эта подробность, равно как и отмеченное Авраамием высокомерие обладателей новосшитых нарядов, до некоторой степени сближают описания протопопа и его духовного чада. «Странные одежды широких рукав», носимые никонианским духовенством, упомянуты также в «допросных речах» неких Саввы Семенова и Андрея Самойлова [Материалы 1, 483].

[11] Библейские цитаты приводятся здесь и далее по тексту Острожской Библии, нумерация глав и стихов выверена по современному каноническому переводу.

[12] Интересно, что обличение никонианской «телесной толстоты» является отличительной чертой именно аввакумовских сочинений. Насколько нам известно, никто более из старших современников и единомышленников протопопа не обратил особого внимания на подобную особенность конституции сторонников церковной реформы. Достоверным свидетельством в этом вопросе не может служить, на наш взгляд, и приведенное в книге А. Н. Робинсона размышление некоего раскольника Саввы Романова, бывшего свидетелем шествия старообрядцев во главе с Никитой Пустосвятом в 1682 году [Робинсон 1974, 284], так как оно вполне могло быть подсказано сочинениями самого Аввакума, получившими к тому времени широкое распространение в соответствующих кругах.

[13] Увлечение парадными экипажами фигурировало на Соборе 1667 года в числе прочих обвинений против патриарха Никона. Некий «поддьяк Федор Трофимов» докладывал на заседании о бывшем церковном предстоятеле, что тот «себе сделал колесницы повапплены и позлащены. А того у прежних святых пастырей не бывало» [Карташев, 212].

[14] Интересно, что из сочинений Аввакума никонианские кареты «покатились» и в другие произведения русской литературы — архиерейские парадные выезды еще не раз становились предметом изображения для самых разных писателей. Так, очевидные переклички с гневным аввакумовским описанием Илариона Рязанского находим в первой сатире Антиоха Кантемира:

Епископом хочешь быти – уберися в рясу,
Сверх той тело с гордостью риза полосата
Пусть прикроет, повесь цепь на шею от злата,
Клобуком покрой главу, брюхо – бородою,
Клюку пышно повели везти пред тобою;
В карете раздувшися, когда сердце с гневу
Трещит, всех благословлять нудь праву и леву
[Кантемир 1956, 60].

Совершенно иные мысли навевает аналогичная картина на гораздо более позднего очевидца – Н. С. Лескова – автора публицистических заметок «Мелочи архиерейской жизни»: «Кто из всех смертных, не исключая даже колодников, может считать себя лишенным такого важного и необходимого права, как "*право двигаться*"? Кажется, никто... кроме русского архиерея. Это его ужасная привилегия: *ему нельзя выйти* за ворота своего двора, а позволяется только *выехать*, и то не на одном, и даже не на двух, а непременно на четырех животных... 〈...〉 Надо пожить в таком положении, чтобы понять, до чего оно тягостно и как вредно оно отзывается на всем организме» [Лесков 1981, 380].

[15] Описывая особенности музыкального искусства никониан, Аввакум смешивает сразу несколько существовавших в XVII веке вокальных традиций: так называемое «партесное», то есть многоголосное, расписанное на партии, пение [МЭС, 411]; употребление «фит» вставных мелодических формул, когда 2–3 слога текста распевались на значительные по продолжительности (от 17 до 67 нот) напевы [МЭС, 576]; а также особое «хомовое» (иначе – раздельноречное, или «наонное») пение, при котором абсолютно все редуцированные звуки текста распевались как полногласные ([о] и [е]). Последняя традиция была широко распространена на Руси еще с рубежа XIV–XV веков [МЭС, 450], однако в 40-х – начале 50-х годов XVII века произошел довольно быстрый переход к исполнению службы строго по написанному тексту. По замечанию А. В. Карташева, сам Никон «ничтожил» «хомовое» пение в новгородской митрополии еще в 1650-х годах, до поставления его на патриаршество, и при этом неоднократно привозил в Москву своих особых певчих, мастерство и манера пения которых вызывали восхищение при царском дворе [Карташев 1991, 136]. Так называемое «наречное» пение, которого, кстати, придерживались и в храме Казанской Божией Матери на Красной площади, где настоятелем был Иван Неронов, было утверждено особым царским указом еще в 1652 году [Старообрядчество, 180], а для исправления певческих текстов «на речь» в 1655 году была собрана специальная комиссия «дидаскалов» [МЭС, 219]. Правда, несмотря на утверждения современных старообрядцев, что «еще до церковного раскола наонное пение было запрещено и заменено на наречное» [Старообрядчество, 179], музы-

кальные руководства, составленные в старой традиции, очевидно, еще долго находились в обиходе у отдельных прихожан — в одном из своих посланий Аввакум упрекает некоего Игнатия за то, что тот «братию дразнит нароком и по печати говорит: "Преславенная денесе"» (857). Сомнительно, однако, чтобы протопоп, в молодые годы столь ревностно претворявший в жизнь идеи «Кружка ревнителей древнего благочестия», касавшиеся в том числе способа исполнения литургии, и часто обращавшийся к вопросам церковного пения в посланиях своим единомышленникам, хотя и проведший большую часть 1650-х годов в сибирской ссылке, не был в курсе происшедших изменений, тем более что соответствующее соборное решение было наконец-то принято именно в 1667 году. В связи с этим тем более тенденциозным выглядит его стремление приписать приверженность устаревшей певческой традиции именно сподвижникам Никона. Очевидно, таким образом, что, собирая в одном описании («Сопасы на фиты») все возможные способы искажения текста церковной службы, Аввакум допускает намеренное преувеличение.

[16] Мы, конечно же, отдаем себе отчет в том, что автор подразумевает здесь не исполнение литургии на латинском языке, а переход к новым, как ему казалось, заимствованным из Западной церкви, канонам пения. Необходимо, однако, учитывать, что для рядового прихожанина XVII века, знакомого с текстами церковной службы по большей части на слух, любое изменение в ее ходе, не говоря уже о введении значительного вокального элемента, неминуемо вело к затемнению смысла происходящего.

[17] Подобное заявление протопопа и его обвинения против никониан на самом деле является продолжением весьма древней книжной традиции авторских самоуничижений, берущей начало еще со времен Даниила Заточника (подробнее об этом см. [Успенский 1988]). Близкое к заявлению Аввакума высказывание находим также в предисловии напечатанной в 1648 году в Москве и, без сомнения, хорошо известной Аввакуму «Книге о вере»: «...ума нищетою одержим каюся. Ниже риторики навык, ни философии учився, но наединаго всемогущаго Бога надежду возложив, могущаго и немудраго умудрити...» [Книга о вере, л. 2 об.].

[18] Подобное утверждение никоновских справщиков, похоже, действительно фигурировало на Соборе 1666—1667 годов. По крайней мере, утверждение, что «святые отцы у нас грамоте не знали и веру справили ныне по грамматике», отразилось, в частности, в названии полемического «Слова» Соловецкого казначея Геронтия (см. [Успенский 1988, 212]).

[19] Эта черта никониан имеет очевидные библейские истоки, о чем см. ниже.

О библейских источниках этой зарисовки будет рассказано ниже.

[21] О библейских источниках этого утверждения будет рассказано ниже. Интересно однако, что Аввакум, рассуждающий в данном случае о символическом значении иерейского благословения, по сути, лишь повторяет в более обобщенном виде наблюдения своего единомышленника и предшественника Никиты Пустосвята, который писал: «Во многих градех... много хождах и не обретох двух или трех церквей, чтобы в них единогласно действовали и пели, но во всех разнствие и велий раздор. В той церкви по книгам Никоновым служат и поют, а в иной по старым. И где на праздники или на освящении церкви двое или трое священников литоргию Божию служат, и действуют по разным служебникам. А иные точию возгласы по новым возглашают и всяко пестрят. ⟨...⟩ К тому и диаконы со иереи не согласуются: ов священнодействует по новому, а ин по старому. ⟨...⟩ И о том в смятении все. Такожде и певцы меж собою не в согласии: на клиросе поют *тако*, а на другом *инако*. И во многих церквах служат и поют ни по новым книгам, ни по старым... понеже старое истеряли, а новое не обрели. И священнотаинственная служба и весь чин церковный мнется: *одни служат и поют тако, иние же инако: или ныне служат и поют тако, наутрие инако*. И указывают на Никоновы печатные книги и на разные непостоянные указы. Такожде и в прочих всех службах раздор и непостоянство» ([Материалы 4, 155–157]; курсив везде наш. – *Д. М.*). Ощутимая разница заключается лишь в том, что если более дипломатичный протопоп Никита сообщает царю, главным образом, о неоднозначности *восприятия* Никоновых указов низшим духовенством и возникающей при этом вполне естественной путанице, то категоричный Аввакум привычно начинает свое рассуждение об «архиереях и иереях» с «властей». Все происходящее тем самым приобретает вид намеренной «порчи» церковных догматов.

[22] О библейских истоках этого изречения мы расскажем ниже.

[23] Восполнение столь точных подробностей различных бедствий, приключившихся с самим протопопом и его единомышленниками, несомненно, является результатом планомерной авторской литературной разработки. Различные, более близкие по времени к происходившим событиям, протоповы послания доносят до нас куда более лаконичные рассказы. Так, о расстрижении протопопа Логина Аввакум в письме от 14 сентября 1653 года сообщает Ивану Неронову, что того «били ис церкви взашей», «на чепи... тащили от патриархова двора до Богоявленского монастыря за шею по земли» [ПЛДР 10, 546]. Рассказ о путешествии самого протопопа из Боровска в Пустозерск последовательно видоизменяется в различных вариантах «Жития», превращаясь в редакции В в весьма значительную по объему сцену.

О возможных библейских источниках этого выражения будет рассказано ниже.

[25] Ту же идею — о сакральном характере церковных догматов и о главенстве их соблюдения над всеми прочими человеческими проявлениями, которую протопоп переводит на конкретно-бытовой уровень, требуя от своих чад особого прилежания к церковной службе и постоянных подвигов веры, находим в выписках из Кормчей, включенных протопопом в одно из ранних посланий к Федору Михайловичу Ртищеву: «В Корьмъчей книге...: егда церькви мирно и безмятежъно бывают в вере, тогда нам Господь вся блага устроит. Аще ли рать проидет в земли вашеи, то самих их меч пояст, сами ся изъбиют. На брань противу их не исходите и к тому невредны прочее пребудете» [Кудрявцев 1972, 183].

[26] Этот рассказ протопоп, очевидно, заимствовал из какого-либо сборника сочинений Максима Грека, а тот, в свою очередь, перевел его из византийского «Лексикона» Свиды. При этом Аввакум несколько изменил первоначальный текст, усилив в нем, в связи со своими представлениями, мотив дьявольской лжи. У Максима Грека читаем: «Клеветник — диавол...» [Буланин 1984, 158].

[27] На подобное истолкование никоновского промедления при принятии высокого сана Аввакума мог натолкнуть в том числе следующий отрывок «Книги о вере»: «...были бо некотории иже чернокнижством папежства приобретали. Яко же о томъ в писании Нила архиепископа фесалоницкаго читаем о келестине, иже во Христа веры отвергся, и бесом себе отдав, засправою волхвов папежскую столицу приятъ. О друзем таково пишут, о папе Селевестре, втором, который такоже действом сатаниным достигл папства» [Книга о вере 1648, л. 239], так как в сочинениях протопопа русский патриарх зачастую выступает в одном ряду с римскими папами, напр. «папа с Никоном, преснолюбцы» (374).

[28] Напомним, что в действительности амбиции самолюбивого патрирха были гораздо более скромными: он лишь назвал основанный им монастырь Новым Иерусалимом. Однако даже этот факт в записке Паисия Лигарида, подготовленной для прибывающих на Московский собор 1667 года восточных архиереев, был истолкован как желание оскорбить Иерусалимского патриарха (см. [Карташев 1991, 208]). Таким образом, фантастические по сути обвинения Аввакума в адрес Никона оказываются тем не менее вполне созвучны официальным настроениям его времени.

Попутно заметим, что несмотря на утверждения протопопа о столь активном участии темных сил в событиях, связанных с церковной реформой, самые традиционные их представители — бесы — появляются в его сочинениях относительно редко, и подробного

авторского описания не удостоились. Очевидно только, что они представляются протопопу существами, в целом, антропоморфными (даже предводитель темных сил видится ему как «в белых ризах нагой человек» (360)). Даже несмотря на значительную разницу, которая, согласно указаниям протопопа, существует между бесами и людьми (в одном из своих посланий Аввакум размышляет, обращаясь к единомышленникам: «Назвать бесом лукаваго человека — и он плоть носит, не бес» (649)), сам автор нередко с трудом, лишь по ряду весьма мелких особых признаков отличает бесов от людей («Бес-от веть не мужик, батога не боится; боится он креста Христова»...(29)) и даже от ангелов («Мы не беси водили тебя, смотри: у нас папарты; беси-де не имеют тово» (78)). Человекоподобные обитатели преисподней, тем не менее наделены у Аввакума рядом качеств, весьма часто отличающих его же отрицательных персонажей. Они неизменно хитры — «лукавы» — протопоп неоднократно рассуждает о том, что погрязший в грехе человек «лукавует... яко бес» (42), а также подробно расписывает разнообразные «бесовские ухищрения» (80), например, то, как они пытаются завладеть душой умирающей пани Цехановицкой посредством булавки (147), — а также, судя по всему, весьма подвижны и злобны: согрешивший дьяк Струна в аввакумовском описании «в церкви вертится, яко бес» (18–19); многочисленных же находящихся на исцелении у протопопа бесноватых завладевшие ими темные силы заставляют совершать множество жестоких и подчас неожиданных поступков: «бить», «драть» окружающих (139), «вздевать» на себя женское платье (140) и т. п. Нельзя исключить и того, что именно под влиянием представлений о бесах в аввакумовских произведениях возникли многие черты якобы одержимых ими никониан.

[30] Напомним, что относительно кончины митрополита Павла Коломенского в своем «Письме “братиям” “сродникам” и сыну Максиму» дьякон Федор Иванов заявлял: «О кончине не вем, а лгати не хощу и на отступника» [ПЛДР 11, 501].

[31] Возможно, именно опираясь на собственную трактовку никониан как бесноватых, Аввакум, дабы упрочить свой авторитет среди единомышленников, в разных редакциях «Жития» последовательно увеличивает именно количество рассказов об исцеленных им бесноватых. К выводам об особом значении подобных чудес в творчестве протопопа приходит также исследовательница «Жития» Т. А. Таянова (1997): «самой распространенной разновидностью чуда... является чудо-исцеление. ⟨...⟩ ...большинство исцелений — исцеления физических недугов. ⟨...⟩ Таких чудес в Евангелии насчитывается около двадцати, и всего пять чудес — исцелений бесноватых. ⟨...⟩ Исцеления именно физических больных преобладают и во всех житиях. ⟨...⟩ В “Житии” Аввакума ситуация резко меняется. Основное количество чудес, сотворенных

Аввакумом, – это исцеления бесноватых. ⟨...⟩ Все дело, безусловно, заключается в восприятии писателем окружающего. Мир, принявший никонианскую веру, по Аввакуму – мир взбесившийся, "бешаный" новатый» [Таянова 1997, 9–10]. И действительно, в своей «Беседе о кресте к неподобным» Аввакум пишет: «Отвратил Господь Бог праведное лице свое от всея земли руския, и исполнилася Москва и аер полон бесовских лиц. И в кажнем еретике по сту и по тысяще дияволов, а в Никоне легеон...» [Демкова 1965, 228].

Подобные взгляды протопопа объясняются, вероятно, той широкой популярностью, которой пользовались в Москве во времена патриарха Иосифа различные произведения киевской книжности (см. [Каптерев 1913, 22]), значительная часть которых вошла, в частности, в знаменитую «Кириллову книгу». На самом же деле, несмотря на то что присоединение к России Левобережной Украины формально произошло в 1654 году, киевская митрополия до 1686 года находилась в ведении константинопольского патриархата [Вехи, 169].

[33] В связи с нечеткостью географических представлений Аввакума любопытно вспомнить предположение И. М. Кудрявцева о том, что, делая выписки из трудов Цезаря Барония для диспутов со сторонниками церковных преобразований в доме Федора Михайловича Ртищева, протопоп мог использовать краковское издание Петра Скарги [Кудрявцев 1972, 207]. Но даже независимо от того, насколько справедливо это предположение, стоит отметить, что текст выписок, в котором очевидны многочисленные полонизмы или же следы белорусского оригинала, не содержит никаких аввакумовских оговорок по поводу языка или издателя, а следовательно, признается обычно щепетильным в подобных вопросах протопопом вполне авторитетным и пригодным для использования в полемике.

[34] Подобное заблуждение, впрочем, было общим для древнерусских антилатинских сочинений.

Источником сведений для Аввакума в данном случае могло послужить весьма популярное в Древней Руси сочинение «О фрязех прочих латинех», в котором, в частности, сказано: «Во святый жертвенник всяк хотяй внити, входи и во время службы их, котораго аще будет рода, или возраста, или чина яко же и жены егда хотят седят на престолех епископъских во олтари...» [Кириллова книга, 259]; те же сведения содержатся и в «Мирском потребнике» 1639 г. [Требник 1639, л. 424 об. – 425].

[36] По всей видимости, протопоп опирался в данном случае на сведения из «Соборного изложения патриарха Филарета», где о латинянах сказано, что они «образы святых в церквах не пишут, кромѣ единаго распятия, но и то распятие не шаровным образом строением пишут, но цѣло во едином древѣ, или в камени изваяно творят, рекше издолблено» [Требник 1639, л. 424 об.].

[37] И. И. Срезневский также переводит этот глагол как «припадать», «преклоняться» [Срезневский 2, стлб. 1414].

[38] Эта общая картина сибирской земли, помимо собственных впечатлений протопопа, может основываться на невольном продолжении сопоставления Аввакума с праведным Иовом, который, живя «в стране варварстей» (23), также, согласно библейскому описанию, подвергался нападениям различных иноплеменников: савеян и халдеев (Иов. 1: 15, 17).

Замечание протопопа о количестве патриархов — «человек их с сорок, чаю, было» (59) — показывает, что автор к тому же не очень хорошо разобрался в своих собеседниках, смешав при этом самих иерархов и их свиту, количество которой, впрочем, указано им довольно точно (см. [Бороздин 1898, 25]). В то же время многочисленные свидетельства о ходе Собора 1667 года и той роли, которую играли на нем приглашенные в Москву восточные архиереи, позволяют предположить, что описание, созданное Аввакумом, содержит также некоторые неточности более общего порядка. Представляется, в частности, сомнительным, чтобы иноземные иерархи проявляли себя в ходе соборных заседаний столь зависимыми от московских «властей», какими пытается изобразить их русский автор.

Сведения, приводимые различными историками, указывают на то, что прибывшая на Русь иноземная делегация, не последнее место в которой занимал известный авантюрист и самозванец Паисий Лигарид, хотя и добивалась при московском дворе всевозможных подарков и привилегий, все же обладала определенной политической значимостью. В благорасположении «вселенских патриархов» был крайне заинтересован царь Алексей Михайлович, с одной стороны, пытавшийся с помощью их авторитета разрубить, наконец, гордиев узел проблем, возникших в русской церкви после начала реформы и самоустранения Никона, а с другой — лелеявший тайную мечту о константинопольском престоле. Учитывая все это, более правдоподобным было бы говорить об обратной зависимости — московских хозяев от заморских гостей. И действительно, еще до начала работы Собора царь заставил все присутствующее на нем духовенство письменно ответить на вопрос: «Православны ли восточные патриархи?» [Карташев 1991, 174], тем самым заранее обеспечив прибывающим владыкам непререкаемый авторитет. Весьма неприятными для московский властей обстоятельствами сопровождалось также вынесение соборного решения об осуждении патриарха Никона. На отказавшихся поставить свою подпись под этим документом митрополита Павла Крутицкого и архиепископа Илариона Рязанского было незамедлительно наложено церковное запрещение [Карташев 1991, 214–217; ИРЦ, 374], причем Крутицкий митрополит лишился при этом также сана патриаршего местоблюсти-

теля, тут же переданного греческому [Карташев 1991, 216] (по другим данным – сербскому [ИРЦ, 375]) владыке Феодосию. Подобное наказание, хотя и продлившееся всего несколько дней [ИРЦ, 375], вероятно, заставило московский клир относится к иноземным иерархам с еще большим почтением.

Откровенно прогреческими выглядят и решения Собора относительно особенностей русской обрядности. Как писал А. В. Карташев, «патриархи, а за ними... и все русские отцы Собора 1667 г. посадили на скамью подсудимых всю русскую московскую церковную историю, борно осудили и отменили ее» [Карташев 1991, 179]. Все существовавшие между Русской и Греческой Церквами обрядовые различия были при этом признаны (с подачи архимандрита Дионисия – «толмача» греческой делегации и автора заранее подготовленного по царскому указанию трактата об опровержении старообрядчества) некими «новизнами», появившимися якобы уже после падения Константинополя [Карташев 1991, 178]. Историческая слабость подобной аргументации, очевидно, казалась всем участникам Собора менее важной, нежели политические последствия принимаемых решений: ожидавшееся установление в русской церкви долгожданного порядка, к тому же на основаниях, «благословленных и утвержденных» вселенскими патриархами.

Все указанное, на наш взгляд, абсолютно исключает возможность любых проявлений сочувствия к старообрядцам со стороны заморских гостей и делает всю изображенную Аввакумом сцену более чем сомнительной, если только находившийся в плену у собственных представлений русский автор не истолковал всего происходившего с точностью до наоборот. За некоторые колебания в свою сторону протопоп, по-видимому, принял какое-то действительно имевшее место замешательство среди иноземных владык, не знавших русского языка и, очевидно, не ожидавших необходимости вести на заседаниях Собора какую бы то ни было серьезную полемику. В подобной ситуации русские архиереи, для которых соборное осуждение старообрядчества имело, пожалуй, даже большее значение, нежели осуждение бывшего патриарха, вполне могли «прийти на помощь» своим «заморским коллегам», продолжив оборвавшиеся было прения словом и делом.

40 Столь смелую трактовку исторических событий, без сомнения, можно объяснить отрывочностью сведений, с которыми был знаком Аввакум. Автор современной истории папства Е. Гергей относит первую запись легенды о папессе Иоанне в латинских источниках к XI веку (причем согласно ей период папства Иоанны приходился на 855–857 годы) [Гергей 1996, 82–83]. Заседания Ферраро-Флорентийского собора проходили с несколькими перерывами в 1438–1439 годах [Гергей 1996, 194]. Попутно заметим, что в своем из-

ложении истории папства протопоп отдает явное препочтение ярким образам, частью пренебрегая при этом достоверностью приводимых им сведений. По крайней мере, он не воспользовался двумя бывшими в его распоряжении богатейшими источниками сведений по данному вопросу — «Книгой о вере» и «Кирилловой книгой». Очевидно, проведенные аналогии были для автора значительно важнее исторической точности.

[41] Сходной чертой, правда со значительной долей иронии, протопоп, похоже, пытался наделить и своих соотечественников-никониан, когда говорил о том, что они, судя по всему, собираются «отстреляться из мушкетов и пищалей» от ожидающей их Божией кары (682).

[42] По справедливому замечанию Н. С. Демковой, в данном случае протопоп использовал пересказ истории Валаама и Валака в Апокалипсисе (Апок. 2: 14), где, по сравнению с подробным повествованием о них в Книге Чисел (Числ. 22—24), герои поменялись местами. Именно это и позволяет протопопу сопоставить Валаама «иже учаше Валака положить соблазн пред сынми Израилевыми» и патриарха Никона, который, по словам Аввакума, «царя-то развратил» (458) [ПЛДР 11, 667].

[43] Идея о «многоплотии» древних иудеев весьма подробно развивается в сочинениях некоторых отцов Церкви, с которыми, без сомнения, был знаком Аввакум. Например, в «Слове I на иудея» у Иоанна Златоуста читаем: «жидовский собор от пиянства и многоплотия в последнюю злобу низведени бывше. ⟨...⟩ Тогда достояше ти поститися о жидовине, егда пиянство тебе сия соделоваша лютая, егда нечестие роди объядение» [Маргарит 1641, л. 67 об.]. Вообще же размышления о «плотскости» иудеев, равно как и различные «Слова» против «многоядения», достаточно часто встречаются в святоотеческих поучениях.

[44] Это изречение Аввакума является цитатой из Второго послания апостола Павла к Коринфянам [Библия, л. 40 (пятый счет); 2 Кор. 3: 17].

[45] Своеобразие изображения агарян, у Аввакума фактически защищающих чистоту православия, возможно, объясняется тем, что источником для создания их образов протопопу послужило, в частности, «Сказание о Магмете Салтане» Ивана Пересветова.

Не исключено, впрочем, что подобное истолкование опирается на какие-то другие фрагменты сочинений Иоанна Златоуста. Сходный с аввакумовским образ праведников-птиц встречается также в «Слове о нищелюбии» Григория Назианзина: «Еже вся воздам Христови, да присно последуем ему крест вземше, и возлетим, яко легци, к горнему миру» [Соборник 1647, л. 73] и в самом тексте Павловых Посланий: «мы... въсхищени будем на облацех, в сретение Господне на въздусе» [Библия, л. 52 об. (пятый счет); 1 Фес. 4: 17].

Последователем подобного «литературного стиля» ученый считал и Симеона Полоцкого, ссылаясь, в частности, на то, что вся полемика против старообрядчества в его знаменитом трактате «Жезл правления» фактически сводится к ряду уничижительных высказываний в адрес Никиты Пустосвята и его последователей [Перетц 1926, 71]. Мы же, в свою очередь, добавим к этому наблюдению еще один занимательный факт: обвинения, которые выдвигают в своих сочинениях соответственно Симеон Полоцкий — против старообрядцев — и Аввакум — против никониан, — в значительной степени совпадают. Более того, высказывания протопопа, точно так же как и выпады его просвещенного оппонента, часто касаются не столько предмета спора — церковной реформы, сколько направлены лично против отдельных ее участников. Суждения обоих авторов при этом одинаково эмоциональны и оценочны: это и взаимные причисления к еретикам с практически дословно повторяющимися в сочинениях противоборствующих сторон перечнями различных ересей первых веков христианства (ср. 466 — Жезл правления 1666, л. 16 об.), и наделение друг друга многочисленными, весьма нелестными прозвищами. В частности, эпитет «безумный» повторяется в трактате Симеона Полоцкого для обозначения сторонников дониконовских церковных обрядов столь же часто, как в сочинениях Аввакума — для описания никониан; оба автора рассуждают о мудрости, ссылаясь при этом на один и тот же библейский текст — Книгу Премудрость Соломона и т. д. Единственное существенное различие состоит, пожалуй, лишь в том, какое значение каждый из спорящих вкладывает в понятие «мудрость» и «разу. (Для воспитанного в европейских традициях уроженца Белоруссии «мудрость» оказывается равнозначна «учености», «образованности».) В целом же создается впечатление, что разворачивающееся перед нами заочно-литературное выяснение отношений — это своеобразная «полемика без полемики», разговор, где каждая из сторон, заранее уверенная в собственной правоте, попросту не слышит, да и не слушает другую.

Любопытное свидетельство о полемическом «стиле эпохи» находим также в «Прениях с греками о вере» Арсения Суханова, автора, которого, как известно, весьма ценил Аввакум. Будучи в Терговищах, где состоялся его диспут по вопросам веры и обрядности с Иерусалимским патриархом Паисием, Арсений, как это следует из его сочинения, фактически отказывается от прямых устных прений, давая своему поступку характерное объяснение: «Владыко святый, — якобы заявил патриарху Арсений, — с тобою мне о том говорить не умею; либо речь в задор поидет, чтоб тебя на гнев не привесть — то вели со мною кому иному говорить и что мы станем говорить, вели нам то записывать...» [Христианское чтение 1883, 699–700].

[48] Мы можем проследить также и некоторые европейские истоки этой традиции, по всей видимости, совершенно неизвестные Аввакуму. Так, В. Н. Перетц отмечал обличение франтовства и роскоши как один из ведущих аргументов в польской антилатинской полемике. В сочинениях протестантского автора второй половины XVI века Миколая Рея из Нагловиц, посвященных, в свою очередь, изображению *польской* шляхты, исследователь отметил и картины пышных пиров, и зарисовки парадных выездов [Перетц 1926, 21–23].

[49] На самом деле «комедийный вопрос» имеет, очевидно, еще более долгую историю в полемической литературе. В. Н. Перетц отмечал, что представители различных протестантских течений также обличали иезуитов за увлечение театром [Перетц 1926, 44 и 47].

[50] Сравнение священнодействий с «играми» и «танцами», очевидно, также попало в труды украинских защитников православия из сочинений польских полемистов. Интересно, что этот аргумент равно использовали авторы, занимавшие во внутрицерковной полемике самые разнообразные позиции. Так, В. Н. Перетц отмечал описание «игры» папы римского с хлебом и вином во время мессы в памфлете польского автора М. Кровицкого 1554 года [Перетц 1929, 67], а уже в XVII веке один из видных сторонников Брестской унии Кассиан Сакович так описывал *православный* обряд венчания: «поп обводит брачующихся и дружек около аналоя и танцует с ними, распевая...» [Перетц 1929, 70].

[51] Оба сочинения с названием «книга» состоят из десяти отдельных отрывков. Причем в «Книжке» украинского полемиста, в свою очередь составленной, как предполагают исследователи, в подражание напечатанному незадолго до того сборнику посланий Александрийского патриарха Мелетия, их число доведено до десяти довольно искусственно (см. [Вишенский 1955, 292–293]), что вполне соответствует путанице с нумерацией бесед в дошедших до нас списках протопопова сочинения. Впрочем по поводу самого существования «Книги Бесед» в виде единого собранного Аввакумом корпуса текстов мнения исследователей также различны (см. [Бубнов 1987]).

[52] Так, о событиях на Украине конца XVI – начала XVII века был, по наблюдению И. П. Еремина, хорошо осведомлен один из духовных детей Аввакума – инок Авраамий [Еремин 1953, 293]. Много цитат из трудов украинских богословов содержатся, по замечанию Н. Ю. Бубнова, и в «Книге» Спиридона Потемкина [СКиКДР 1998, 492], однако, ввиду того что сочинение это до сих пор не опубликовано, проверить их объем и источники не представляется возможным.

[53] Следует уточнить, что иностранные врачи, выполнявшие также роль придворных астрологов, определявших, в частности, благоприятные дни для проведения медицинских процедур, на самом деле существовали и при дворе Михаила Федоровича, и при дворе Алексея

Михайловича (об этом см., например, [Морозов, Симонов 2004, 14]). О постепенном росте интереса к астрологическим опытам в России второй половины XVII века косвенным образом свидетельствует и сам Аввакум, заявлявший, как мы уже упоминали, что никониане «научают християн» «остролог прочитать» (820). Однако далее сто; общих фраз протопоповы наблюдения не продвинулись. И в то же время сам Аввакум с его резкими высказываниями в адрес всяческой учености, выглядит на фоне книжности своего времени некоторым ретроградом. Так, даже церковно-полемические издания Московского Печатного двора отразили, в частности, значительно возросший к середине XVII века общий уровень астрономических знаний. Однако к тем научным сведениям о движении Луны, длине лунного и солнечного года, что содержатся, например, в «Кирилловой книге», протопоп, судя по всему, особого интереса не проявил.

[54] Рассуждения об особой гордости представителей Западной церкви также можно найти в полемической книжности XVII века (см., например, [Кормчая 1653, л. 15 (особ. паг.)]).

Приводимые здесь и далее заимствования и перифразы не отмечены в качестве библейских цитат в тексте РИБ.

Здесь снова возникает параллель между католиками и иудеями, последовательно проводимая в сочинениях Аввакума (для которого, напомним, названия этих двух народов часто легко взаимозаменяемы): ведь и приход Христа, и избрание нового папы, вскоре, по версии автора, отказавшегося от престола в пользу изгнанного соперника, внешне не оказали никакого влияния на исторические судьбы соответствующих народов.

Указание на эту цитату из Посланий апостола Павла в тексте «Жития» приводит также Н. С. Демкова [Пустозерский сборник, 232].

[58] Ср. обвинения Аввакума в адрес московских «новолюбцев»: «Увы, бедные никонияня! Погибаете от своего злаго и непокориваго нрава!» (60). Не исключено, впрочем, что подобные человеческие качества, согласно бытовавшим в XVII веке убеждениям, были свойственны всем еретикам и грешникам. Вот как описывает протопоп свою духовную дочь — девицу Анну: «егда станем правила говорить, она на месте станет, прижав руки, да так и простоит. ⟨...⟩ ...в безумии своем и непокорстве пребывает» (77). Согласно наблюдениям В. И. Малышева вышедших в свет после Собора 1667 года «Служебнике с Соборным свитком» и «Синодике» сходные понятия употреблялись в связи с самим протопопом и его единомышленниками [Малышев 1985, 307].

Ср. Аввакум — о никонианах: «непрестанного греха желате» (488).

[60] Параллельный, но более далекий от аввакумовского текст есть и в Евангелии от Матфея [Библия, л. 9 (четв. счет); Матф. 16: 2].

[61] Ср., в частности, похожие высказывания Иоанна Вишенского, обращенные к малороссийским приверженцам православия: «Покайтеся... да есте истинною новый Израиль, а не с поганци погани» [Вишенский 1955, 46] или пространное обращение Арсения Суханова к грекам: «Был у Бога возлюбленныи род Израиль, и егда Бога не позна и Господь Богъ ихъ отверже, и предаде их и запустѣние, в мѣсто Израиля Бог приня васъ греков» [Христианское чтение, 717]. Еще одно похожее выражение — «И со слезами молящеся, прославиша Бога, показавшего таковое дивное чудо в последнем роде сеи, во словянех нового Израиля», — было недавно обнаружено В. М. Кириллиным в одном из списков «Сказания о Тихвинской иконе Божией Матери» [Кириллин 2005, 129]. Исследователь считает указанную фразу отражением политической доктрины «Москва — Третий Рим» и определяет время создания соответствующей редакции «Сказания» как «вторую половину XVI века» [Кириллин 2005, 130]. И, наконец, Феофан Прокопович в своем «Слове похвальном о преславной над войсками свейскими победе...» 1709 года рассуждает о бегстве Карла XII, «супостата нашего, поношающего роду нашему новому Исраилю, полкам Бога живаго...» [Прокопович 1961: 34].

ЛИТЕРАТУРА

Библия - Библия. Острог, 1581.

Библия / В русском переводе с параллельными местами. М., 1989.

Бороздин 1898 — *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1898.

Бубнов 1987 — *Бубнов Н. Ю.* «Книга бесед» протопопа Аввакума: (К истории создания произведения) // Книга в России XVI — середины XIX века: Книгораспространение, библиотеки, читатель. Л., 1987. С. 17–31.

Бубнов 2001 — *Бубнов Н. Ю.* Послание протопопа Аввакума к отцу Ионе и чадам, «во свете живущим» (1677–1678 гг.) // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 675–683.

Буланин 1984 - *Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты. Л., 1984.

Булычев 1989 — *Булычев А. А.* О публикации постановлений церковного собора 1620 г. в мирском и иноческом «Требниках» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 2. С. 35–62.

Валишевский 1990 *Валишевский К.* Петр Великий. Воспитание. Личность. М., 1990.

Вехи – Русское православие: вехи истории. М., 1989.

Вишенский 1955 – *Вишенский Иван.* Сочинения. М.; Л., 1955.

Водовозов 1972 – *Водовозов Н. В.* История древнерусской литературы. М., 1972.

Герасимова 1993 *Герасимова Н. М.* Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. СПб., 1993.

Гергей 1996 – *Гергей Е.* История папства. М., 1996.

Гудзий 1956 – *Гудзий Н. К.* История древней русской литературы. М., 1956.

Гудзий 1997 – *Гудзий Н. К.* Протопоп Аввакум как писатель и как ку турно-историческое явление // *Аввакум, протопоп.* Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения. М.: Academia, 1997. С. 7–59.

Данилевский 2004 *Данилевский И. Н.* «Повесть временных лет». Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004.

Демин 1998 – *Демин А. С.* О художественности древнерусской литературы. М., 1998.

Демкова 1962 – *Сарафанова Н. С.* Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 149–175.

Демкова 1963 – *Сарафанова-Демкова Н. С.* Иоанн, экзарх Болгарский, в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 367–372.

Демкова 1965 – *Демкова Н. С.* Неизвестные и неизданные тексты сочинений протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. С. 211–239.

Душечкина 1967 – *Душечкина Е. В.* Мировоззрение Аввакума – идеолога и вождя старообрядчества // Русская филология: Сб. научных студенческих работ. Тарту, 1967. С. 5–20.

Елеонская 1963 *Елеонская А. С.* Аввакум-обличитель и сатирик Теория и история русской литературы / Учен. зап. МПГИ им. В. И. Ленина. № 190. М., 1963. С. 17–34.

Елеонская 1969 – *Елеонская А. С.* История русской литературы XVII–XVIII веков. М., 1969.

Еремин 1953 – *Еремин И. П.* К истории русско-украинских литературных связей в XVII веке // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. IX. С. 291–296.

Жезл правления 1666 – Жезл правления. М., 1666.

Житие 1960 – Житие протопопа Аввакума / Под ред. Н. К. Гудзия. М., 1960.

ИРЛ 1941 История русской литературы / Под общ. ред. проф. В. А. Десницкого. М., 1941. Т. 1, ч. 1.

ИРЛ 1948 – История русской литературы: В 10 т. М.; Л., 1948. Т. 2. Ч. 2.

ИРЛ 1980 – История русской литературы: В 4 т. Л., 1980. Т. 1.

ИРЛ 1985 – История русской литературы XI–XVI веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1985.

ИРЦ – *Макарий, митр.* (Булгаков М. П.). История русской церкви. М., 1996. Кн. 7.

Истоки – Истоки русской беллетристики. Л., 1970.

Истрин 1920 – *Истрин В. М.* Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Пг., 1920. Т. 1: Текст.

Кантемир 1956 – *Антиох Кантемир.* Собрание стихотворений. Л., 1956.

Каптерев 1913 – *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Сергиев Посад, 1913.

Карташев 1991 – *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. 2.

Кириллин 2005 – *Кириллин В. М.* Предание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»: текстологическое и историко-литературное иисследование // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М., 2005. С. 13–185.

Кириллова книга – Кириллова книга. М., 1644.

Клибанов 1973 – *Клибанов А. И.* Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР 1973. № 1. С. 76–98.

Клибанов 1992 – *Клибанов А. И.* Опыт религиоведческого прочтения сочинений Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 33–40.

Клибанов 1994 – *Клибанов А. И.* Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994. С. 12–43.

Книга о вере 1648 – Книга о вере. М., 1648.

Кормчая 1653 – Кормчая. М., 1653.

Кудрявцев 1972 – *Кудрявцев И. М.* Сборник XVIII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников // Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1972. Вып. 33. С. 148–212.

Кусков 1998 – *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. М., 1998.

Лесков 1981 – *Лесков Н. С.* Собрание сочинений: В 5 т. М., 1981. Т. 3.

Лихачев 1970 – *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.

Лихачев 1980 – *Лихачев Д. С.* Великое наследие. М., 1980.

Лихачев 1987 – *Лихачев Д. С.* Смех в Древней Руси // *Лихачев Д. С.* Избранные работы: В 3 т. М., 1987. Т. 2. С. 343–417.

Макарий — *Макарий, митр. (Булгаков М. П.).* История русского раскола, известного под именем старообрядчества, Макария, митрополита Московского. СПб., 1889.

Малинин 1901 — *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. Приложение. С. 1–144.

Малышев 1985 — Летопись жизни протопопа Аввакума по «Материалам к летописи жизни протопопа Аввакума» В. И. Малышева Древнерусская книжность. М., 1985. С. 277–322.

Маргарит 1641 — Маргарит. М., 1641.

Материалы 1 — Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1.

Материалы 3 — Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т. 3.

Материалы 4 — Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т. 4.

Материалы 7 — Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1885. Т. 7.

Мещерский 1958 — *Мещерский Н. А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.

Минея 1645 — Минея (декабрь). М., 1645.

Мишина 1996 — *Мишина Л. А.* «Богова реальность» в «Житии протопопа Аввакума, им самим написанном» // Перечитывая классику. Чебоксары, 1996. С. 5–12.

Морозов, Симонов 2004 — *Морозов Б. Н., Симонов Р. А.* Датировка и атрибуция медико-астрологических расчетов, приписанных к Травнику 1534 года // Древняя Русь. Вопросы медиевистик 2004. № 4 (18). С. 5–14.

МЭС — Музыкальный энциклопедический словарь. М., 1991.

Обед душевный 1681 — *Симеон Полоцкий.* Обед душевный. М., 1681.

Палея — Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1407 г. Тру учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892.

Перетц 1926 — *Перетц В. Н.* Иван Вишенский 1955 и польская литература XVI в. // *Перетц В. Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков: Сб. Отделения русского языка и словесности АН СССР. Л., 1926. Т. 101, вып. 2. С. 15–49.

Перетц 1929 — *Перетц В. Н.* Брань как прием у польских и украинских полемистов XVI –XVII вв. // Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков: Сб. по русскому языку и словесности. Л., 1929. Т. 1, вып. 3. С. 56–72.

Петухов 1916 — *Петухов Е. В.* Русская литература: Исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периода: Древний период. Пг., 1916.

ПЛДР 10 – *Аввакум.* Послания, челобитные, письма / Подгот. текстов и коммент. Н. С. Демковой // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 1 (вып. 10). М., 1988. С. 523–579, 674–701.

ПЛДР 11 Сочинения Аввакума / Подгот. текстов и коммент. Н. С. Демковой // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 2 (вып. 11). М., 1989. С. 351–454, 636–673.

Полякова 1976 – *Полякова С. В.* «Всякого добра добрейша суть книжное поучение» (об усвоении Аввакумом метафоры съедания слова) // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 188–190.

Попов 1875 – *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875.

Послания 1598 – *Мелетий, патр. Александрийский.* Послания, или книжка в десяти отделах. Острог, 1598.

Прокопович 1961 – *Прокопович Феофан.* Сочинения. М.; Л., 1961.

ПСП 1 – Памятники старообрядческой письменности. СПб., 2000. Т. 1.

ПСРЛ 1962 – Полное собрание русских летописей. М., 1962.

Пустозерский сборник – Пустозерский сборник: Автографы Аввакума и Епифания. М., 1975.

РИБ – Памятники истории старообрядчества за первое время его существования. Т. 1. Русская историческая библиотека. Т. 39. М., 1927.

Робинсон 1963 – *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. М., 1963.

Робинсон 1971 – *Робинсон А. Н.* Зарождение концепции авторского стиля в украинской и русской литературах конца XVI–XVII века (Иван Вишенский 1955, Аввакум, Симеон Полоцкий) // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII– начало XVIII в.): Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1971. Вып. 3. С. 33–83.

Робинсон 1974 – *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.

СКиКДР 1998 – Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3.

Смирнов 1898 – *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе XVII в. СПб., 1898.

Соборник 1647 – Соборник из 71 слова. М., 1647.

Срезневский 2 – *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т. 2.

Старообрядчество – Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.

Таянова 1997 – *Таянова Т. А.* Концепция чуда в системе религиозно-философских воззрений Аввакума // «Благословенны первые

шаги...» / Сб. работ молодых исследователей. Магнитогорск, 1997. С. 5–13.

ТОДРЛ 36 – *Бубнов М. Ю., Демкова Н. С.* Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск «возвещение от сына духовного ко отцу духовному» и ответ протопопа Аввакума (1676) // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36.

Требник – Потребник мирской. М., 1639.

Ужанков 1995 – *Ужанков А. Н.* Эволюция пейзажа в русской литературе XI – первой трети XVIII века // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С. 19–88.

Успенский 1988 – *Успенский Б. А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси XV–XVII вв. // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 208–224.

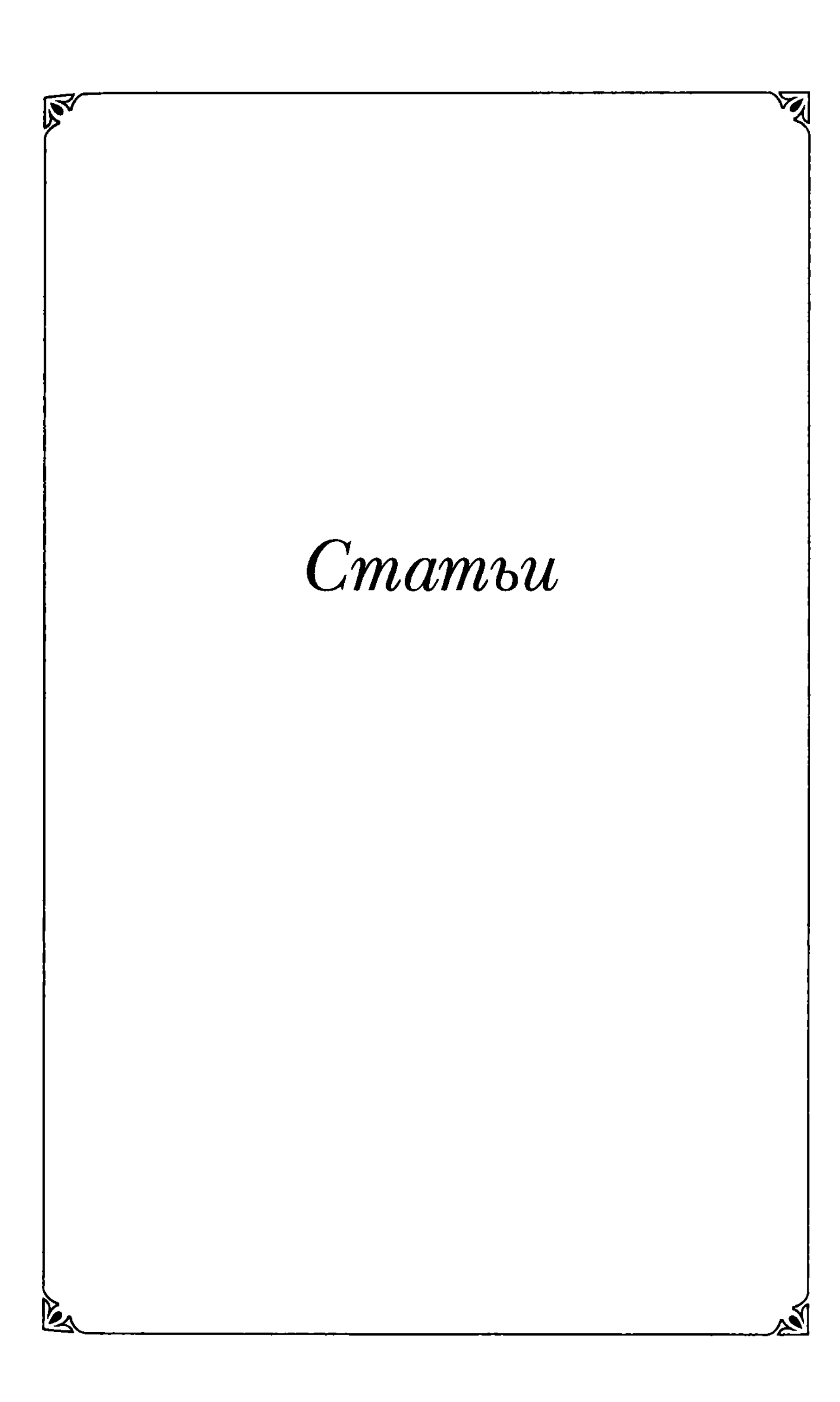
Успенский сборник – Успенский сборник XII–XIII века. М., 1971.

Хант 1977 – *Хант П.* Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 70–83.

Хант 1992 – *Хант П.* Житие протопопа Аввакума и идеология раскола // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 40–46.

Христианское чтение 1883 – *Белокуров С.* Материалы для истории русской церкви: Прения с греками о вере (Арсения Суханова) Христианское чтение. СПб., 1883. Ч. 2. С. 670–738.

ЧОЛДП 103 – Житие преподобного Прокопия Устюжского // Чтения Общества любителей древней письменности. СПб., 1893. Т. 103.



Статьи

ВОПРОСЫ ТЕКСТОЛОГИИ И ПАЛЕОГРАФИИ

Баранкова Г. С.

ТВОРЧЕСТВО КИЕВСКОГО МИТРОПОЛИТА НИКИФОРА:

Проблемы авторства и перевода его произведений

Творчество киевского митрополита Никифора – одна из ярких страниц книжно-письменного наследия нач. XII в., неоспоримое свидетельство влияния византийской культурной традиции на древнерусскую церковную и общественную жизнь.

Грек по происхождению, Никифор прибыл в 1104 г. на Русь, где он был возведен на митрополичью кафедру, которую занимал до конца своей жизни в 1121 г.

Его церковная деятельность была интенсивной и многогранной: он участвовал в торжественном перенесении мощей князей Бориса и Глеба в новый Вышегородский храм, назначал епископов на церковные кафедры, обращался с поучениями и посланиями к своей пастве. Никифор был митрополитом при двух великих князьях – Святополке Изяславиче (1050–1113) и Владимире Мономахе (1053–1125). Прочные отношения сложились у него с Владимиром Мономахом, которому Никифор содействовал при вступлении в 1113 г. на Киевский княжеский стол. Особый характер отношений митрополита-грека и киевского князя прослеживается на основании дошедших до нас произведений Никифора – два из четырех его сочинений адресовано Мономаху. В них Никифор предстает не только духовным наставником князя, но и достойным по уровню его образованности и духовных запросов собеседником.

Цикл сочинений Никифора состоит из трех посланий и одного поучения. Это Послание Владимиру Мономаху о посте

и воздержании чувств (далее в нашем обозначении ПВМП), Послание Владимиру Мономаху о вере латинской (далее ПВМЛ), Послание князю Ярославу Святополчичу о ересях латинских (далее ПЯС), сохранившееся в трех редакциях[1] и «Поучение в неделю сыропустную» (далее Поуч.).

Несмотря на достаточно большое число исследований, посвященных произведениям Никифора, ряд вопросов текстологического и особенно лингвистического характера остается до настоящего времени нерешенным.

Окончательно не определен весь корпус сочинений Никифора и его отношение к другим произведениям древнерусской литературы. Сказанное относится к «Поучению в неделю сыропустную», остающемуся наименее изученным из всего того, что было создано митрополитом[2]. В литературе высказывалось предположение, что оно принадлежит Никифору II [Подскальски 1996: 290]). Неясно соотношение ПВМЛ и «Стязания с латиною», сохранившегося в единственном списке XV в. (РНБ, Софийское собр., № 1285) и приписываемого в нем митрополиту Георгию. Текст этих произведений совпадает на 80 процентов, однако вопрос о том, кому принадлежит первичный текст, — Георгию или Никифору — до сих пор остается открытым. Не исследован вопрос об использовании текста ПЯС в «Поучении от седми соборъ на латину».

Для прояснения некоторых из очерченного круга вопросов следует прежде всего обратиться к анализу содержания и художественных особенностей произведений Никифора.

Тематически эти произведения можно разделить на «великопостные», т. е. приуроченные к Великому посту и традиционно содержащие рассмотрение вопросов, связанных с покаянием и очищением грехов (ПВМП и Поуч.). Другая сторона духовной деятельности митрополита была тесно связана с актуальным в древнерусской книжности вопросом — обличением латинства, отразившимся уже в Повести временных лет и в творчестве Феодосия Печерского. Никифор продолжил эту тему, дав в двух других своих посланиях сводку «латинских вин», адресовав ее в одном случае Владимиру Мономаху. Имя же другого адресата митрополита восстанавливается гипотетически — наиболее вероятно, по мнению большинства ученых, что им был Ярослав

Святополчич, княживший во Владимире Волынском. Земли этого княжества соседствовали с Польшей, в связи с чем именно к этому князю решил обратиться Никифор со своим антилатинским посланием.

Примечательно, что если ПВМЛ было написано по просьбе самого князя: то ПВМП написано Никифором по его пастырской обязанности «**въ ѡбразъ (ж) наказанїа по цр҃ьков'ном ѹ ѹставѹ**» (л. 348б), а также в связи с тем, что «**ѹставъ е(с҃) цр҃кѡв'ныи** и правило, **въ врема се и къ кн҃земъ гл҃ати. что полезно**» (л. 357б). В литературе высказывалось мнение, что между митрополитом Никифором и Владимиром Мономахом велась обширная переписка, а ПВМП и ПВМЛ лишь ее части [Полянский 2000: 273][4]. Однако вряд ли стоит рассматривать эти произведения в контексте такой возможной переписки. Дело в том, что ПВМП является в своем роде программным произведением киевского митрополита, в котором он не просто высказывал свои наставления князю в период Великого поста. Е. Е. Голубинский считал, что главной побудительной причиной написать это произведение было желание Никифора предостеречь князя от привычки слушать наветы клеветников из своего окружения [Голубинский 1902: 551, 858]. Если бы это было так, то вряд ли Никифор столь подробно и тщательно раскрыл бы в нем свои основные богословско-философские взгляды. Замысел произведения значительно шире — Никифор стремился оказать благотворное влияние духовной власти на светскую, обосновывая это с позиций христианской доктрины и находясь в целом в рамках восточнохристианских представлений о взаимоотношении церкви и власти. В современной Никифору Византии образованные слои общества имели наиболее общие антропологические представления, основанные на данных античной науки. Создавая ПВМП, Никифор вложил в него знания, полученные им еще в период обучения. Исследователи отмечали знакомство Никифора с идеями Платона о трехчастности души, отразившиеся в ПВМП. Широко использованы в поучении библейские цитаты и примеры из ветхозаветной истории.

Одним из возможных источников, которым пользовался Никифор, ученые называют Epistola canonica Григория Нисского (см.: Migne. Patrologiae Cursus Completus. Ser. Graeca. Bd. 45.

224a–225b) [Голубинский 1902: 858; Орлов 1946: 50; Dölker 1985: 9; Полянский 2000: 276], в котором также содержатся рассуждения о трех частях души, а также дан образ врача, который всесторонне исследует больного, чтобы найти причину болезни тела. Подобным образом должен поступать и врачеватель души[5]. По-видимому, Никифор взял за образец это уподобление: **да разꙋмѣеши кн҃же мои. ꙗко болю ѡ тебѣ. и ꙗко(ж) тѣлеснїи врачеве, ѡже любѧ(т) болѧщаго. то бдѧ(т) и первꙋю винꙋ недꙋга пытаю(т). ти тако творѧ(т), из'вѣст'но разꙋмъ недꙋга. такѡ (ж) и азъ сътвори(х)** л. 355а[6] Вполне вероятно, что Никифор, обучавшийся в Византии, находился под влиянием идей платонизма, весьма распространенных к середине XI в. в Византии. Однако ни сам Никифор, ни Григорий Нисский не называют в своих произведениях имя Платона. Во многом под влиянием идей Платона находилось созданное в конце XI в. произведение монаха Филиппа Монотропа «Диоптра», представляющее диалог души и плоти и дающее ряд разнообразных сведений о человеке (входящий в ее состав Плач датируется 12 мая 1095 г., а Диалог – 1097 г.) [СККДР 2, 1: 193]. Кроме того, это произведение Филиппа находилось под значительным влиянием сочинений Григория Нисского; отрывок одного из них – «De anima et resurrectione», написанного в форме диалога автора и его сестры Макрины, включен в «Диоптру» [Dölker 1985: 10]. Вероятнее всего, Никифор познакомился с этими сочинениями в тот период, когда он еще находился в Византии, откуда и почерпнул сведения о троичности души. С. М. Полянский, ссылаясь на А. Делкера, отвергает мысль том, что Никифор «следовал современному философскому стихотворению “Диоптра” Филиппа Пустынника, откуда заимствовал принцип взаимоотношения души и тела» [Dölker 1985: 7–9; Полянский 2000: 276]. Однако представляется, что этот вывод должен быть скорректирован, тем более что сам А. Делкер говорил только о том, что это произведение было не единственным источником, которым мог пользоваться Никифор, а текст «Диоптры» до настоящего времени полностью не издан, что препятствует его изучению и введению в научный оборот.

Некоторую общность двух произведений – «Диоптры» ПВМП – можно видеть не только в содержащихся в них пред-

ставлениях о трех частях души, но и в рассуждениях о разделении человеческой сущности на словесное и бессловесное, бесплотное и телесное. Результатом этого разделения является противоборство плоти и духа, о чем также повествуется в обоих произведениях[7]

Нельзя не отметить, что ПВМП Никифора было первым оригинальным в древнерусской книжности произведением, содержащим сведения о трех частях души и подробную характеристику органов чувств. Некоторые данные на ту же антропологическую тему в ее библейской интерпретации древнерусский читатель мог получить по «Богословию» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского (старший сохранившийся восточнославянский список этого произведения датируется к. XII – нач. XIII в.)[8] и «Шестодневу» Иоанна экзарха, VI Слово которого содержит значительный по величине антропологический трактат, содержащий данные по анатомии и физиологии человека, составленный Иоанном на основе «Истории животных» Аристотеля.

Значительно позднее, в XIV–XV вв., древнерусский книжник познакомился с «Диоптрой» Филиппа Пустынника, переведенной на славянском юге около сер. XIV в. и получившей исключительно широкое распространение на Руси[9]. В третьем слове «Диоптры» содержатся пространные рассуждения о душе и ее составляющих: **и в[ѣдѣ] имаши тричастное твое и все з(д)раво словесное, и ꙗростное и желателное же.** Гр-46, л. 308. Обращает на себя внимание сходство в передаче терминов у Никифора (*словесное, ꙗростное и желан'ное*) и в славянском переводе «Диоптры» в отличие от перевода названия тех же частей души в послании Григория Нисского (*словесъное, похотъное и гнѣвное*).

В связи с задачей, поставленной митрополитом в ПВМП, нельзя не отметить искусность построения поучения, адресованного великому князю. Начальные мотивы (рассуждение о необходимости поста, без которого невозможно духовное очищение, сведения о троичности души[10] и ее пяти слугах, в числе которых зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, связанный с этими представлениями антропоморфный образ княжеской власти[11]) позволяют автору плавно приступить к главной части послания – исследованию трех душевных сил князя и пяти

перечисленных выше его «слуг». После такого всестороннего анализа и похвалы Владимиру Мономаху Никифор дает ему советы и наставления, призванные улучшить княжескую власть и оградить князя от непродуманных решений, связанных с наговорами клеветников.

Таким образом, композиция этого произведения при всей его многоплановости, насыщенности примерами из библейской истории имеет весьма стройный характер и отличается большой продуманностью. ПВМП умело сочетает в себе пастырское наставление в период Великого поста, византийскую ученость митрополита-грека и его стремление влиять на политическую жизнь в стране.

«Поучительная» часть послания органично вытекает из анализа органов чувств, которые здесь, согласно библейской традиции, уподобляются оконцам души. В целом признавая душевные силы князя, а также его зрение, вкус, обоняние и осязание совершенными, Никифор отдельно останавливается на втором чувстве — слухе, о котором он затрудняется сказать что-либо определенное, но считает его самым уязвимым местом князя: **и ѿвръстѹ сѫщѹ слѹхѹ тѣмъ единѣмъ стрѣла в'ходи(т) ти** 356б. Предварительно характеризуя слух как чувство, которому не следует верить или не верить, Никифор рекомендует князю **ис'пытанїемъ и сѫдомъ многомъ творите слышимаꙗ; ти тако из'носити ѿвѣтъ** 353б. Однако несомненно, что более низкий статус слуха в иерархии чувств согласно ПВМП исключительно связан с намерением Никифора предостеречь князя от клеветы и наговоров и заставить его не верить слухам. Отметим при этом, что в ПВМП большое значение придается произнесенному слову. Слово как оружие клеветника, приносящее «пакость душевную», противопоставляется здесь Божьему слову — средству исцеления истекающих гноем еретиков: но слово **б҃жїе иже в' насъ з(д)раво е(с҃) и цѣлѡ и то е(с҃) оучѧи. и подобае(т) оучимомъ словомъ искѹщати. и еже ѿ слова ис'цѣленїа прїимати. не истѧѕати (ж)** л. 357б.

Еще один фрагмент ПВМП вызывает разнообразные предположения исследователей вследствие своей недоговоренности: испытывая князя по «яростному» (чувственному) началу души, митрополит отмечает его ревность о Боге, но одновременно

глухо предостерегает от того, чтобы тот «не дал волку войти в стадо Христово», и применяет еще одну аллегорию — в виноградник, который насадил Бог, Владимир не может позволить всадить терния и тем самым должен сохранить, по мысли автора послания, «**преданїа старое ѡ҃цъ твои(х)**». С. М. Полянский считает, что речь здесь идет о нежелательном назначении какого-то «лихого архиерея» [Полянский 2000: 273]. Н. В. Понырко видит в этих намеках опасения митрополита, связанные с каким-то возможным вмешательством западной церкви, которому должен был противостоять Владимир, чтобы сохранить чистоту «старого предания» [Понырко 1992: 61]. В связи с этим предположением логично допустить, что вопрос о чистоте веры был настолько актуальным, что Никифор развил эту тему во втором послании к великому князю о вере латинской. В таком случае оба послания Никифора Владимиру Мономаху должны быть близки по времени их написания, при этом наиболее вероятным представляется, что ПВМП предшествовало Посланию о вере латинской.

В «Поучении в неделю сыропустную» Никифор предстает как классический проповедник, который наставляет свою паству накануне поста. Разъясняя его необходимость, он объясняет, как должен вести себя истинный христианин на всем его протяжении, и осуждает конкретные грехи — лихоимство и пьянство. Прощение грехов невозможно без примирения с ближним, без очищения от злобы и скверны. Содержащиеся в этом поучении исторические реалии — «великий рез» (высокие долговые проценты, которые берут с бедняков богатые, «закалывая их злым ножом лихоимства») позволяют связать время написания произведения с событиями 1113 г., когда в Киеве произошло восстание горожан против ростовщиков. Исследователи предполагают, что оно было написано не позднее 1113 г. [Послания 2000: 52]. Если это предположение верно, то поучение, вероятнее всего, является одним из первых сохранившихся сочинений Никифора на русской почве, так как ПВМП было написано не ранее Великого поста 1114 г. [Полянский 2000: 273], а ПВМЛ — между 1113 и 1121 г. Время же написания ПЯС пока не установлено, достоверно лишь, что оно было написано до 1118 г. [Понырко 1992: 63–64].

Таким образом, оба произведения Никифора, объединенные общей темой – поучение и наставление духовного пастыря в дни Великого поста, – значительно различаются по содержанию, но одновременно представляют собой совершенные по форме художественные произведения. В связи с тем, что, как упоминалось выше, авторство «Поучения в неделю сыропустную» Никифора подвергается сомнению, особо следует остановиться на тех положениях, которые, на наш взгляд, позволяют опровергнуть это мнение. Прежде всего, в двух сохранившихся списках этого произведения (РНБ, собр. Софийское, № 1147 и ГИМ, собр. Синодальное, № 695) автором его назван Никифор: «**Поѹченїє митрополита рѹскаго никифора в недѣлю сыропѹстнѹю, в црки ко игѹменѡмъ. ι ко всемѹ ιерѣискомѹ ι дїѧконско(му) чинѹ и к' мирскимъ людемъ**». Известно два киевских митрополита-грека: Никифор I, о котором речь шла выше, и Никифор II. Как отмечает А. Поппэ, Никифор II «стал киевским митрополитом не позднее 1183 г. и пребывал на кафедре не менее двадцати лет» [Поппэ 1996: 461]. Он весьма активно действовал во время своего пребывания на Руси в качестве верховного церковного иерарха и скончался вскоре после 1201 г. [Поппэ 1996: 462], однако произведений, принадлежащих этому автору, до нас не дошло.

Кроме того, как это следует из первых строк «Поучения в неделю сыропустную», его автор не владел церковнославянским языком, на котором он должен был вести богослужебную и проповедническую деятельность: **но не дан' ми бысть даръ ꙗзычныи по б(ж)ственомѹ павлѹ, ꙗко тѣмъ ꙗзыко(мъ) творити ми порѹченнаѧ. И того ради бе(з)гласенъ посреди васъ стоѧ и молчю мнѡго** (Соф-1147, л. 161а). Первым на эту особенность в творчестве Никифора обратил внимание Макарий (Булгаков), отметивший, что рассматриваемое поучение, которое он считал без сомнения принадлежащим Никифору I, «...прежде всего замечательно по своему началу, которое показывает, что митрополит-грек по незнанию русского языка не произносил сам поучений к народу, а только писал их и, вероятно, в переводе поручал произносить другим» [Макарий 1995: 222]. Этот отрывок обычно приводится во всех исследованиях, посвященных Никифору, как подтверждение его вынужденной «немоты» [Понырко 1992:

64; Подскальски 1996: 163]. Однако можно несколько иначе истолковать это высказывание, если учесть, что к 1113 г. митрополит-грек прожил на Русской земле уже 9 лет, а также принять во внимание текст первого Послания к коринфянам св. Апостола Павла, которое, по-видимому, имел в виду Никифор: «И иных Бог поставил в Церкви во-первых Апостолами, во-вторых пророками, в-третьих учителями; далее иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки. Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учители? Все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи?» (1 Кор. 12: 28—30) и далее: «А потому говорящий на незнакомом языке молись о даре истолкования» (1 Кор. 14: 13). Возможно, говоря об отсутствии у себя «язычного дара», Никифор подразумевал не безгласие в прямом смысле этого слова, вызванное неумением говорить на древнерусском языке, а трудности «истолкования», неизбежные для человека, говорящего и пишущего на неродном языке. Так или иначе, но этот отрывок наиболее «автобиографичный» во всем творчестве Никифора. Однако справедливости ради следует отметить, что «безгласие» митрополита-грека с равным основанием можно отнести и к Никифору I и к Никифору II, в связи с чем эту особенность его творчества нельзя считать решающей при определении авторства Поуч.

К историческим фактам (события, предшествующие восстанию в Киеве в 1113 г., свидетелем которых был Никифор), которые могут оказаться решающими при датировке Поуч. и идентификации его автора и которые, вероятнее всего, косвенно отразились в Поуч. в виде обличения ростовщиков, следует добавить ряд особенностей, выявляемых при сопоставлении ПВМП и Поуч.

В своем поучении Никифор обличает два основных греха, поражающих вверенную ему паству, — лихоимство и пьянство[12], в связи с чем рассуждения о необходимости поста и его значении являются в нем обязательным элементом. В ПВМП, обращаясь к князю, митрополит отмечает, **что с нιм непотрѣб'нѡ є(с҃) ѡ постѣ бесѣдовати... и паче (ж) ѡ непитїи вина или пива въ врѣмѧ поста, кто бо не вѣсть. твоего ис'правленїа сего, ни то(и) иже ѿтинж(д), невѣжа. или нечювьственыи не разꙋмѣе(т)**

348б, т. е. автор послания сознательно обходит те моменты, на которых он особо останавливался в своем первом по времени написанном произведении. Продолжая цепь своих рассуждений, Никифор обещает далее изложить князю «**ина нѣкаѧ**» (нечто иное), что, возможно, и отличает обращение к великому князю от обращения к простому народу. Если это предположение верно, то налицо известная перекличка в содержании двух великопостных произведений Никифора. Кроме того, в противоположность ростовщикам-лихоимцам из поучения, употребляющим в пищу «плоть брата», в ПВМП дан образ князя-нестяжателя, руки которого простираются с подаянием ко всем страждущим и убогим.

Обращает на себя внимание некоторое языковое сходство в выражении начальных и конечных мотивов двух произведений:

Поуч., л. 161а	ПВМП, л. 346а–б
лѣто оубо возлюбленіи текіи вынѹ, и свои кругъ обходѧ приведе насъ въ пречестныѧ дни сіѧ стго поста и пре(д) дверми ѧ положи	**бл(с)венъ бгъ. и бл(с)вено стꙋе имѧ славы его. бл(с)вне, и прославлене мои кнже. иже многыѧ ра(ди) своеа блгости и члколюбіа. с'подобивъ ны доити, въ пр(ч)стныѧ дни сіа стго поста**
Поуч., л. 164б	ПВМП, л. 359б–360а
и дѡидемъ в' господ'скіи днь истинныѧ пасхи. Не осѹжденно причастимсѧ стои г(с)дни плоти глю и ч(с)тныѧ его крови, в сіи вѣкъ	**и сподоби(т) тѧ, въ гдьскы(и) днь въскр(с)іа доити. в радѡсти тѣлеснѣ, и въ здрави(и). и въ веселіи дшев'нѣмъ... и на выш'нее цр(с)тво възнесешисѧ, ѿ долнаго. иже е(с) истин'наѧ пасха. и истин'ныи праз(д)никъ**

Конечно, приведенные отрывки не могут рассматриваться как убедительные примеры, свидетельствующие о принадлежности двух анализируемых произведений одному автору, однако они могут быть учтены при рассмотрении вопроса об их атрибуции. Еще один аргумент, который следует принять во внимание, связан с подбором библейских цитат в тексте названных памятников. При общей насыщенности двух произведений

многочисленными цитатами и аллюзиями совпадение наблюдается только в двух случаях: Мтф. 6: 14–15 и Пс. 29: 12–13. При этом в Поуч. цитата Мтф. 6: 14–15 обращена преимущественно к богатым, которых автор призывает смириться «**смирившагося тебе ради бга**», иначе молитва и пост будут всуе. Та же цитата в ПВМП содержится в контексте, содержащем наставления князю простить осужденных им на наказание и пожелания вспомнить обо всех оклеветанных и напрасно оговоренных.

Поуч., л. 161б– 162а	ПВМП, л. 357а
остави всѣмъ скърби, оскорбившимъ тя. ѿдаж(д)ь елика на ни(х) имаши, да ти ѿдадятъ грѣси да чиста ти будеть млтва... **но слово ха и бга. иже дара не пріимаетъ принесены(х) къ црkви ѿ таковаго; аще не первіе со братом ся смиритъ. иже и дн(с)ь оучит' ны ѿдавати грѣхопаденія. аще бо рече оставите члкwмъ прегрѣшенія ихъ, ни оцъ вашь нб(с)ныи оставить вамъ прегрѣшеніи вашихъ**	**всѣ(х) помяни, и тако сътвори. и ѿпусти, да ти (с) ѿпустя(т) и ѿдаж(д)ь да ти (с) ѿда(с). аще бо не ѿдамы ıако(ж) хс глеть, грехопаденіа члко(м). ни ѿцъ нб(с)ныи wстави(т) на(м') прегрешеніи наши(х). но всуе нарицаемъ ѿца бга и глмъ. к' нему л'жюще. wстави нам' дългы наша. ıако(ж) и мы wставляемъ дълж'никwмъ нашимъ**

Вторая цитата (Пс. 29: 1–13) почти дословно совпадает в обоих произведениях:

Поуч., л. 162а	ПВМП, л. 352а
Растер'залъ еси вретище мое, и препоıасалъ мя еси веселіемъ	**растръ(ж) врѣтище мое, и преполса мя въ веселіе**

Цитата из 29-го псалма («Разорвал вретище мое и препоясал меня веселием, да поет тебе слава моя и не опечалюсь») в Поуч. приведена для тех, кто, достойно завершив пост, удостоится чести петь этот псалом. При этом Никифор растолковывает его символическое значение: вретище — знамение покаяния, посредством страдания и мучений происходит обуздание грехов, и Бог опоясывает веселием претерпевшего страдания во время поста. В ПВМП содержится толкование того же псалма, однако это сделано совсем в ином контексте, где Никифор разъясняет сущность третьей части души — «желанного», устремленного к

Богу, и связанного с этим стремлением веселия, которое рождается в тяжелых страданиях за Бога: **веселїє же тѡ, ражает'сѧ ѿ зла страданїа б҃га ра(д). ѿ веселїа же то(г҃), росте(т) сѣмѧ живо(т)ное. ѿ то(г҃) чюдотворенїа. ѿ того прорицанїа бѫдꙋщимъ. ѿ того ч҃лкъ къ б҃гꙋ по силѣ приближае(т)сѧ. и по ѡбразꙋ и по пѡ(до)бїю бывае(т). и на земли сы(и) по образꙋ създав'шаго и б҃а** л. 352а–352б. И здесь можно также увидеть известный параллелизм в привлечении этого псалма одним автором, который на его основе для простого народа выбирает ясное и понятное толкование страдания и духовного веселия, связывая его с великопостной тематикой. Для великого князя разъяснение того же псалма Никифор осуществляет на высоком богословско-философском уровне, увязывая христианскую тематику с античными представлениями о троичности души. Духовное веселие приближает человека по силе третьей части души — «желанного» — к Богу, достигая того, что человек, находясь на земле, являет образ создавшего его Бога.

Высокие художественные особенности двух великопостных произведений дают возможность предположить, что их автором является одно лицо, в совершенстве владевшее риторическими приемами и обладавшее большим писательским и проповедническим даром. При этом наиболее вероятно, что мы имеем дело с переводами на древнерусский язык произведений Никифора, выполненными при митрополичьей кафедре в Киеве на качественном уровне.

В Поуч. и ПВМП обращают на себя внимание многочисленные цитаты из Библии, органично вплетенные в ткань повествования. Осуждая пьянство, Никифор уподобляет пьяницу, добровольно погубившего свой ум вином, Исаву, отдавшему свое первородство за похлебку, и Самсону, лишившемуся своих золотых волос из-за наложницы. Он приводит слова Апостола, называющего пьянство матерью всякой злобы, нечистоты и блуда. В ПВМП библейские примеры призваны проиллюстрировать разницу в подходе к убийству по злобе и зависти (Каин) и в случаях убийства беззаконных и грешных (Моисей, Финеес, Илья).

Обоим произведениям свойственно широкое использование метафорических образов. Особенно выделяется в этом отно-

шении Поуч. Постящийся, но берущий с ближнего высокий долговой процент, уподоблен здесь человеку, употребляющему в пищу «плоть брата» и закалывающему его «злым ножом лихоимства». Сами высокие проценты — это змеи, которые изъедают бедных. Добровольное уклонение человека в пьянство определено Никифором кратко и вместе с тем удивительно емко: **пїан'ство вольный бѣсъ. пїан'ство дщи дїавола. пїанство оумꙋ смерть** л.163а. Борьба греха и праведности традиционно подается как противоборство света и тьмы, ночи и дня. В связи с этим в Поуч. наблюдаются многочисленные метафорические сочетания: *дела тъмы, сыновъя света, оружие света, весна душ. Щит веры* — это то средство защиты, с помощью которого можно погасить все раскаленные стрелы лукавого и т. п. В ПВМП метафорические образы связаны в основном с душевными качествами и свойствами: очи разума, *душа — город, злые советники*, находящиеся в нем, — это *лукавые помыслы*, кроме того, *душа* — это *князь*, который действует при помощи пяти слуг (зрения, слуха, обоняния, осязания и вкуса), и т. п.

Оба произведения весьма эмоциональны по своей общей тональности. В Поуч. его автор предстает как строгий наставник, безжалостно и грозно осуждающий грехи своей паствы, но одновременно и как любящий пастырь, который произносит свои обличения «**да не своихъ посрамлю, да не бꙋди то. како бо ѧ ѿ д҃ша люблю**». В ПВМП его автор выглядит скорее как мягкий, задушевный собеседник. Частые обращения к князю в восторженных тонах сопровождаются многочисленными эпитетами, из которых чаще употребляется определение *кроткыи*: **а поне(ж) к тобѣ доблаꙗ глава наша и всеи х҃олюбивѣи земли слово се є(с҃)** л. 348а; **видиши ли ѡ к҃нже мои б҃говѣр'ныи и крот'кыи** л. 347б; **оувѣдалъ еси к҃нже ч҃колюбивыи и крѡт'кыи симъ словомъ тричѧст'ное д҃ша** л. 352б, **и почтѡ нѣ (с҃) к҃нже мои** л. 353а, **да разꙋмѣеши к҃нже мои. ꙗко болю ѡ тебѣ** л. 355а, **и єдино ти рекꙋ на кон'ци х҃олюбивыи к҃нже мои** л. 359а. Особую сердечность придает в обращении к князю постоянное употребление притяжательного местоимения мои (**к҃нже мои**).

В этой связи интересно сравнить обращения к Владимиру Мономаху в ПВМП и в ПВМЛ. Несомненно, что второе из названных посланий представляет собой сводку латинских «вин»,

и в связи с этими особенностями содержания стиль его заметно суше и сдержаннее. Здесь мы не встретим многочисленных эпитетов при обращении к князю, свойственных ПВМП. Его начало строго и просто: **Въпрашалъ еси былъ блгоро(д)ныи кнже. Како ѿвръжени быша латина, ѿ стыѧ съборныѧ, и правовѣрныѧ црквє. и сє ꙗко(ж) ѡбѣщавсѧ блгорѡ(д)ствꙋ твоємꙋ. повѣдаѫ ти вины и(х)** л. 300а. Однако и в нем имеются известные «лирические отступления». Никифор не забывает о своем собеседнике и, критикуя латинян за пренебрежительное отношение к квасному хлебу при причастии, не может удержаться от восклицания, обращенного к князю, которое указывает на доверительный характер их отношений: **да вънми кнже мои, како ѡ тои вещи лжѫ(т)** л. 303б. Конец послания содержит пространное наставление самому Владимиру и его сыновьям хранить в чистоте «**правовѣрнꙋю вѣрꙋ... и основаніє црковноє твръдоє**», которое не только по содержанию, но и по своему тону и эмоциональному состоянию напоминает ПВМП. В нем церковный иерарх опять при обращении к князю вставляет местоимение *мои*: **и прочитаи жє кнжє мои. нє єдиною, ни дваж(д)ы. но множицею. и ты кнжє. и снѡвє твои...** л. 304а.

Попутно заметим, что тональность Никифора при обращении к неизвестному князю (вариант Муромскому князю Ярославу Святославичу) в ПЯС, самом большом по величине произведении Никифора, совершенно иная. Довольно частые случаи обращения к князю сдержанны и безлики: **понєжє чадо блжнє и снꙋ свѣта зємлѧ лѧскаѧ в' сꙋсѣдєхъ оу тєбє єсть** Син-183, л. 592в; **да тобѣ бꙋдє(т) извѣсто ѿ мєнє** Син-183, л. 593а; **а ѡплатцѣхъ жє вѣдаѧ бꙋди** л. 594 г; **видиши ли ꙗко хлѣбъ нарицаєтъ** л. 595а; **вѣдаи ꙗко слѣпи сꙋть ꙗвѣ** л. 595б; **но послꙋшаи** л. 595г, **видиші ли и(з)начала хлѣбъ бѣ** л. 596в. Наставления князю в конце этого послания вообще отсутствуют, т. е. ПЯС написано Никифором совершенно в иной манере и лишено того эмоционального звучания, которое свойственно обоим посланиям митрополита-грека Владимиру Мономаху. Как мы уже отмечали выше, по-своему весьма эмоционально и образно Поуч.; таким образом, можно утверждать, что ПЯС стоит несколько особняком в творчестве Никифора.

Особенностью ПВМП является то, что в нем Никифор, разрабатывая антропологическую проблематику, обращается к характеристике князя. При этом создается впечатление, что за внешним образом идеального властителя проглядывают индивидуальные черты. В результате Никифор не только создал религиозно-назидательное послание, ознакомив князя с платоническим учением о началах души, но и оставил своеобразный портрет Владимира Мономаха. Недаром митрополит Макарий, считая ПВМП одним из лучших произведений древней словесности, писал о том, что в нем «...виден и сам достойный первосвятитель с его умом, образованием, с пастырским дерзновением и ревностию к своему долгу; виден и достойнейший князь с его высокими качествами человека-христианина» [Макарий 1995: 219].

Интересно, что ученые отмечают отступление митрополита-грека от византийского стереотипа при изображении великого князя, что сближает его с первым русским митрополитом Иларионом [Чичуров 1991: 142—145; Полянский 2000: 281]. Владимир Мономах в изображении Никифора весьма скромен, аскетичен и даже суров: он больше спит на земле, чем дома, одежда его проста (князь отвергает ношение светлых одежд), а ходя по лесам, одевается как крестьянин и только по необходимости в городе облачается в княжеские ризы. Князь терпелив и внимателен к своим подданным, он неприхотлив в еде. Когда его приближенные едят и упиваются, он довольствуется малым. Делая вид, что пирует с ними, Владимир сидит за столом и кротко наблюдает за их трапезой. В этой картине можно увидеть «живого» князя, своей терпимостью к слабостям подданных угождающего им и тем заслуживающего их любовь. Кроме того, Владимир характеризуется митрополитом как человек быстрого и острого ума, который легко понимает написанное (вероятно, утверждая это, Никифор имел в виду, что князь легко поймет все намеки и недоговоренности, содержащиеся в ПВМП).

Несомненно, что за этим произведением Никифора стоит тот интерес к антропологии, который был свойствен и Григорию Нисскому, и автору «Диоптры» Филиппу Пустыннику, и всему византийскому обществу второй половины XI в. В этом своем внимании к человеческой личности Никифор как бы

предвосхищает то «открытие человека», которое позднее, в XIV–XV вв., в период русского Предвозрождения приведет в литературе к описанию человеческой психологии, хотя и в ее абстрактной форме[13].

Произведения Никифора о посте сохранились в ограниченном числе списков: ПВМП представлено восемью известными нам списками – РНБ, ОСРК Q. I. 265, в сборнике к. XV – нач. XVI в.; ГИМ, собр. Синодальное, № 496, XVI в.; ГИМ, Синодальное собр. № 995 (Успенский список Великий Миней, Четьих митрополита Макария) и № 181 (Царский список Великих Четьих-Миней) XVI в.; РНБ, собр. Овчинникова, № 127, XVI в. (без конца); РГАДА, ф. 196, № 1054, XVI в.; ГИМ, Единоверческое собрание, № 12, XVII в.; РГБ, собр. Московской Духовной академии, № 40, XVII в., а Поуч. – всего двумя (РНБ, собр. Софийское, № 1147 и ГИМ, собр. Синодальное, № 695 (399)). При этом разночтения между списками весьма незначительны, что свидетельствует о том, что в обоих случаях мы имеем дело с аутентичным авторским текстом. Некоторый интерес представляет в этом отношении только самый старший список ПВМП – РНБ, ОСРК Q. I. 265 (далее в нашем обозначении Q-265). Этот список содержит на полях более позднюю правку, чем время написания рукописи, при этом в Q-265 часть этой правки касается изображения Владимира Мономаха. Приводим данные из списка Син-496 в сопоставлении с Q-265:

Син-496	Q-265
иже боле на земли спи(т) и домоу бѣгае(т)	**иже боле** (испр. на **голѣ**) **земли съпить и** (доб. **высоты**) **домоу бѣгаеть**
и по лѣсѡ(м҃) ходѧ, сиротинꙋ носи(т) ѡдеж(д)ꙋ	**и по лѣсомъ ходѧ, сиротиноу носи(т) одѣжю** (доб. **и обꙋте(л), и на лыжа(х) прескоча**)
то непотрѣб'нѡ є(с҃) ѡ постѣ бесѣдовати ти	**то не потребно є(с҃)** (доб. **к такомꙋ**) **много** (написано по исправленному) **ѡ постѣ бесѣдовати ти**

Таким образом, неизвестный справщик дополнил образ князя – он спит на *голой земле*, носит не только простую крестьянскую одежду, но и *обувь*, *бегает на лыжах*.

ПВМП и ПВМЛ были включены в Великие Минеи-Четии митрополита Макария, при этом они вошли в один (июньский) комплект миней, тогда как ПЯС находится в августовском томе ВМЧ. Следует отметить, что и в рукописных сборниках наблюдается подобное распределение сочинений Никифора: ПВМП и ПВМЛ·всегда соседствуют, а ПЯС и Поуч. никогда не встречается в одном сборнике с посланиями Владимиру Мономаху. В состав сборников с посланиями Владимиру Мономаху постоянно входят «Откровение» Мефодия Патарского, «Послание св. Отца Василия к Литону епископу о истиннаго девьства неистлении» и «Сказание от бытия». Тот же литературный конвой у ПВМП и ПВМЛ наблюдается и в ВМЧ.

Относительно небольшое число известных списков произведений митрополита Никифора закономерно порождает вопрос о том, насколько вообще они были распространены в древнерусской книжности и какое влияние оказали на нее. Отвечая на эти вопросы, следует прежде всего иметь в виду то обстоятельство, что небольшие по величине послания и поучение входили исключительно в состав сборников, которые до настоящего времени полностью не расписаны, поэтому не исключены новые находки списков этих сочинений. Так, по сравнению с привлекаемыми в издании Н. В. Понырко пятью списками ПВМП и ПВМЛ [Понырко 1992: 66] в настоящее время известно восемь списков, на один список по сравнению с привлекаемыми той же издательницей увеличилось число известных списков ПЯС[14].

В то же время трудно согласиться с мнением Е. Е. Голубинского, поддержанным С. М. Полянским, что влияние ПВМП «на круг простых людей было практически исключено». [Голубинский: 858; Полянский 2000: 281]. В таком случае следует признать, что и многие другие произведения древнерусской литературы вряд ли могли иметь подобное влияние. Кроме того, факт включения ПВМП и ПВМЛ, а также ПЯС в ВМЧ свидетельствует о том, что они были признаны важными и значимыми в русской книжности. Кроме того, ПЯС было представлено в ВМЧ особой редакцией, совместившей в себе ПЯС с ПВМЛ, при этом ПЯС в этой редакции начинается со вставки из ПВМЛ, содержащей обращение к князю Владимиру, совмещенное с обращением к Ярославу Святославичу: **Вопрошалъ еси**

былъ насъ градныи кн҃же како ѿвержени быша латына ѿ ст҃ыѧ соборныѧ правовѣрныѧ ап(с҃)льскїѧ цр҃кве ѿстѹпиша и се ꙗкоже обѣщавсѧ благоро(д)ствѹ твоемѹ повѣдати о нихъ Понеже чадо бл҃женне и сн҃ѹ свѣта землѧ лѧ(д)скаѧ в сосѣдехъ оу тебе є(с)ть Вяз-213, л. 169в.

Наконец, касаясь вопроса о языке произведений Никифора, следует обратить внимание на следующие моменты. Вероятнее всего, Никифор писал по-гречески, по крайне мере на ранней стадии своего пребывания на Русской земле. Трудно сказать, мог ли Никифор быть переводчиком своих произведений или он поручал перевод своим помощникам. Второе предположение кажется наиболее вероятным. В то же время, учитывая длительную деятельность на Руси митрополитов-греков в XI–XII вв. и принимая во внимание, что их сочинения сохранились как на греческом языке, так и в древнерусских переводах, можно с полным основанием говорить о существовании древнейшей восточнославянской переводческой школы при митрополичьей кафедре. В качестве наиболее раннего древнерусского перевода, сделанного не позднее третьей четверти XI в., А. А. Турилов и Б. Н. Флоря называют перевод полемического трактата митрополита-грека Ефрема (ок. 1054 – не позднее 1062) «О винах латин», написанного вскоре после Великой схизмы 1054 г. Названные исследователи отмечают, что первые переводы на Русской земле были «весьма немногочисленны, что, впрочем, отнюдь не отрицает их важности» [Турилов, Флоря 2002: 439].

Говоря о переводах сочинений митрополита Никифора, сделанных примерно полстолетия спустя и выполненных на высоком качественном уровне, нельзя не отметить возросшее мастерство древнерусских переводчиков. Сказанное особенно относится к ПВМП и Поуч., которым свойственны четкие и гармоничные построения речевых периодов, богатство лексического материала, метафоричность образов. Лингвистическое изучение этих переводов является весьма перспективным для разработки проблемы восточнославянских переводов в целом, существование которых до XV в. оспаривается некоторыми зарубежными лингвистами[15].

Относительно числа переводчиков произведений митрополита-грека обоснованные выводы можно будет сделать лишь

после лингвистического издания всех рассмотренных выше сочинений, снабженных словоуказателями. Однако уже сейчас можно поделиться некоторыми предварительными наблюдениями.

Следует обратить внимание на отдельные лексические расхождения в обозначении ряда понятий в ПВМЛ и ПЯС, что может свидетельствовать о том, что их переводы принадлежали разным лицам. Греч. ἄρτος передается в ПВМЛ только словом *опрѣснокъ*, тогда как в ПЯС это *оплатокъ* (однако в конце текста появляется и слово *опрѣснокъ*); *папежь* ПВМЛ – *папа* ПЯС. Кроме того, обращает на себя внимание лексическая неоднородность самого ПЯС, первая часть которого посвящена перечислению заблуждений латинян, а вторая – описанию таинства Евхаристии. В лексическом отношении эта часть существенно отличается от первой. В ней наряду со словом *оплатокъ*, последовательно употребляемым в первой части, в качестве синонима появляется слово *опрѣснокъ*. Из гапаксов, употребляемых во второй части ПЯС, отметим слова *щепетисѧ*, *ущепение*, *щепение* (ущерб Луны), грецизм *артусъ*, отсутствующий в других произведениях Никифора, прилагательные *безлѣпъ*, *безлѣпичьнъ*, *неплотный* (бесплотный), также не представленные в других сочинениях Никифора.

В целом следует признать, что духовное наследие греческого митрополита Никифора оставило заметный след в истории русской культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] ПЯС и его три редакции подробно рассмотрены нами в статье: Антилатинские Послания митрополита Никифора: Лингвистический и текстологический аспекты исследования // Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2002. М., 2003, в связи с чем в настоящей статье основное внимание мы будем уделять остальным произведениям Никифора...

[2] Некоторые историко-филологические наблюдения над текстом этого поучения и его перевод на современный русский язык см. в статье: *Баранкова Г. С.*, *Полянский С. М.* Поучение митрополита Никифора в неделю сыропустную // Новая книга России. М., 2001. № 12. С. 51–53.

Ср. обращение Никифора: **Въпрашалъ еси былъ, бл҃горо(д)ныи кн҃же. Како ѿръжени быша латина. ѿ ст҃ыѧ съборныѧ, и правовѣрныѧ цр҃кве. и се ꙗко(ж) ѡбѣща всѧ бл҃горѡ(д)ствꙋ твоемꙋ повѣдаж ти вины (их)** ПВМЛ 300а (здесь и далее текст посланий митрополита Никифора Владимиру Мономаху цитируется по изданию: Чиста молитва твоя. Поучение и послания древнерусским князьям киевского митрополита Никифора. М., 2005). При этом древнерусский текст ПВМП передается здесь по рукописи ГИМ, Синодальное собр. № 496, XVI в., а ПВМЛ по списку РГБ, собр. Овчинникова, № 127, XVI в. с указанием листа по воспроизведенным в этом издании рукописям.

[4] Интересно, что С. М. Полянский подтверждает свою мысль ссылкой на мнение Б. А. Рыбакова, допускавшего возможность того, что Никифор был знаком с сочинениями Мономаха [Полянский 2000, Рыбаков 1963]. В этой связи актуальны были бы поиски таких свидетельств в творчестве обоих писателей.

[5] Церковнославянский перевод послания Григория Нисского содержится в изданной Бенешевичем «Синтагме 14 титулов», Ср.: **сице слово въсприимемъ. соуть ꙗже о д҃ши нашеи видимаꙗ. по пьрвомоу раздѣлению. словесьнок** (*τὸ λογικὸν*), **же и похотьнок** (*τὸ ἐπιθυμηκὸν*). **и гнѣвивок** (*θυμοειδὲσ*).

Ср. соответствующий образ в церковнославянском переводе послания Григория Нисского, содержащийся в «Синтагме 14 титулов»: **ꙗкоже бо и на тѣлеснѣмь нцѣлениꙗ. съмотрениꙗ врачеваниꙗ ꙗдино ꙗсть. ꙗже съдравоу быти стражющюмоу видъ же прилежаниꙗ различьнъ. по различию бо недоугъ, подобьно и цѣльбьнок пришествиꙗ, коꙗмоужьдо недоужьныихъ приноситьсѧ. тако мънозѣ соущи пьстротѣ. и недоугоу въ д҃ши страстии. ноужьно мъного. образьноумоу быти. цѣльбьномоу прилежанию. къ словоу страстии.** (Цит. по [Dölker 1985: 96]).

[7]Ср. тексты, представленные в обоих памятниках (отрывок из «Диоптры» приводится нами в ее славянском переводе по рукописи XV в. РГБ, собр. Прянишникова № 103):

Диоптра, л. 1096	ПВМП, л. 347а
Словесно словесны(м) горни(м) сила(м҃) и бж(с҃)твныꙗ пища тамошнѧꙗ желае (т) ѿнү(д). Па(к҃) же безсловесное бесловесны(м҃) подобнѣ. И тѣ(х҃) ꙗ(к҃) по силѣ пищи желае(т҃). двѣма оү(б҃) сима частма спротивна имүщима к себѣ и ратүють(с҃) при(с҃) любопрѧща(с҃).	**им' же бо сꙋгоубо е(с҃) житїе наше, словесно, и бе(з)словесно, и бес'плот'но, и тѣлесно. Да слѡвесное и бесплo(т)ное оүбо бж(с҃)твено нѣкое е(с҃) и чюдно. и бесплo(т)наго е(с҃)ства касаетсѧ. а бе(з)словесное, стр(с҃)т'наго се(г҃) и сластолюбиваго и того ра(д) ра(т)**

**котора(г҃) и(х҃) бүде(т҃) волѧ и дѣ-
а(н҃)е. и рати сүщи посре(д) пло(т҃)
и д҃ша г(с҃)же. плоти на д҃хь**

**в' насъ е(с҃) многа. и противитсѧ.
пло(т) д҃хѡви и д҃хъ плоти**

Впрочем, мотив борьбы плоти и духа был распространен в других богословских памятниках, С. М. Полянский отмечает его, например, в «Поучении Иоанна Златоуста о мытаре и фарисее» [Полянский 2000а: 277], однако наличие других идей, созвучных «Диоптре» в ПВМП, может свидетельствовать о заимствовании и этой мысли из произведения Филиппа Пустынника.

[8] О фрагменте «О человеке» из Богословия Иоанна Дамаскина см.: *Кривко Р. Н., Щеглов А. П.* Глава «О человеке» из «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 326–344.

[9] Исследователь этого памятника Х. Миклас говорит о его 160 славянских списках, большая часть из которых русские. См.: *Миклас Х.* Към въпроса за славянския превод на Филиповата «Диоптра» // Старобългарска литература. С., 1977. Кн. 2. С. 169–181. *Он же.* Поглед върху Филиповата «Диоптра» // Старобългарска литература. С., 1978. Кн. 3. С. 56–61.

[10] Ср.: **та д҃ша ѿ трїи чѧстїи е(с҃), рек'ше силы има(т) .г҃. словесное и ꙗрость'ное и желан'ное** л. 349б.

[11] Ср.: **ꙗко(ж) бо ты кн҃же сѣдѧ здѣ, в сеи своеи земли, воевѡдами и слүгами своими дѣиствүеши по в'сеи землї. и самъ ты еси г҃нь и кн҃ѕъ. тако и д҃ша по всемү тѣл(ү) дѣиствүе(т). пѧ(т)ю слүгъ свои(х҃), рек'ше пѧтїю чювьствїи ѡчима, слѫхомъ ѡбонѧнїемъ, еже е(с҃) ноз(д)рима. в'күшенїемъ и ѡсѧзанїемъ, еже еста рүцѣ** л. 352б 13–353а 5.

[12] В связи с этим небезынтересно отметить, что мотив обличения пьянства вообще был распространен в древнерусской литературе — см. «Поучение о казнях Божиих», вторая и третья часть которого направлены на порицание этого недуга, а также «Наказание к детям духовным о пьянстве».

[13] Об особенностях изображения человека в эпоху русского Предвозрождения см.: [История русской литературы XI–XVII вв. М., 1985: 180].

[14] Приношу благодарность С. В. Мильковой за указание на список ПЯС, отнесенный нами к третьей редакции этого памятника – РНБ, собр. Вяземского, Q. 213 Б, XVII в.

[15] См., например: *Thomson F. J.* «Made in Russia»: A Survey of Translations Allegedly Made in Kievan Russia // Millenium Russiae Christianae, 988–1988: Tausend Jahre Christliches Russland. Köln; Weimar; Wien; 1993. *Лант Г. Г.* Еще раз о мнимых переводах в Древней Руси //

ТОДРЛ. Т. 51. СПб., 1999. С. 435–441. По поводу этих статей см: *Алексеев А. А.* Кое-что о переводах в Древней Руси (по поводу статьи Ф. Дж. Томсона «Made in Russia») // ТОДРЛ. Т. 49. СПб., 1996. С. 278–297; *Он же.* По поводу статьи Г. Г. Ланта «Еще раз о мнимых переводах в Древней Руси» // ТОДРЛ. Т. 51. СПб., 1999. С. 442–445.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ИХ СОКРАЩЕНИЯ

ПВМЛ – Послание Владимиру Мономаху о вере латинской по списку РНБ, собр. Овчинникова, № 127, XVI в.

ПВМП – Послание Владимиру Мономаху о посте и о воздержании чувств по спискам: ГИМ, собр. Синодальное, № 496, XVI в. (Син.-496), РНБ, ОСРК. Q. 265, к. XV – нач. XVI в. (Q-265).

Поуч. «Поучение в неделю сыропустную» по списку РНБ, собр. Софийское, № 1147, перв. пол. XVII в.

ПЯС – Послание Ярославу Святополчичу (вариант по спискам 3-й редакции – Ярославу Святославичу) по спискам: ГИМ, собр. Синодальное, № 183, XVI в. (Син-183), РНБ, собр. Вяземского, Q. 213 Б, XVII в. (Вяз-213).

Диоптра Филиппа Пустынника по спискам: РНБ, собр. Гранкова, № 46, XV в. (Гр46), РНБ, собр. Прянишникова, № 103, XV в.

ЛИТЕРАТУРА

Голубинский 1902 – *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. 2-е изд. Т. 1 (1). М., 1902.

Макарий 1995 – *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 2. М., 1995.

Подскальски 1996 – *Подскальски Г* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). Изд. 2-е, испр. и доп. для русского перевода / Пер. А. В. Назаренко, под ред. К. К. Акентьева. СПб., 1996.

Полянский 2000 *Полянский С. М.* Религиозно-философская проблематика в «Послании о посте» митрополита Никифора // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 270–283.

Понырко 1992 – *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв.: Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992.

Поппэ 1996 *Поппэ А.* Митрополиты и князья Киевской Руси // *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). Изд. 2-е, испр. и доп. Для русского

перевода / Пер. А. В. Назаренко; под ред. К. К. Акентьева. СПб., 1996. С. 442–499.

Послания 2000 – Послания митрополита Никифора / Вступ. статья А. И. Макаров, В. В. Мильков, С. М. Полянский; Подгот. текстов и пер. Г. С. Баранкова. М., 2000.

Рыбаков 1963 – *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь: Сказания, былины, летописи. М., 1963.

СККДР – Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. Л., 1987.

Турилов, Флоря 2002 – *Турилов А. А.*, *Флоря Б. Н.* Христианская литература у славян в середине X – середине XI в. и межславянские культурные связи // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 398–458.

Чиста молитва твоя. Поучение и послания древнерусским князьям киевского митрополита Никифора / Изд. подгот. Г. С. Баранкова. М., 2005.

Dölker 1985 – *Dölker A.* Der Fastenbrief des Metropoliten Nikifor an den Füsten Vladimir Monomach // Skripten des slavischen Seminars der Univesität Tübingen. № 25. Tübingen, 1985.

Н. В. Трофимова

ОБ ОДНОМ ОБЩЕМ ФРАГМЕНТЕ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА И ТВЕРСКОГО СБОРНИКА

В процессе работы над движением текстов воинской тематики в летописях XIV–XVI вв. мною был обнаружен фрагмент Тверского сборника, совпадающий с отрывком из Киево-Печерского патерика:

Киево-Печерский патерик

Егда бо приидохом на Изяслава Мстилавича с половци, и видѣхом град высок издалеча, и идохом на нь, и ни ктоже не знаше, кый сей град. Половьци же бишася, язвени быша у него мнози; и бѣжахом от града того. Послѣди же увѣдахом, яко село есть святыа Богородици, града же николи же бывало, ни тии сами сущий в селѣ разумѣша бывшаго, но, шедше, видѣша крови пролитие и почюдиша ся бывшему (11)[1].

Тверской сборник, 1149 г.

Идущимъ же имъ къ Киеву, увидѣша с градъ высокъ издалеча, и никто же знааше кий сей градъ, и поидоша на нь; половци же бышася у него и мнози язвени быша, и бѣжаша отъ града того. Бѣ же то не градъ, но село святыа Богородица Печерскаа, а града николи же бывало; ни тии сами, сущий въ селѣ томъ, разумѣша бывшаго, но изшедше видѣша кровипролитие, и почюдишася бывшему (214).

Приведенный фрагмент в патерике представляет собой элемент «грамоты» ростовского тысяцкого Георгия Симоновича, сына Шимона-Симона, который рассказывал своим потомкам о покровительстве ему Феодосия Печерского, распространяющемся на весь его род. Чудо изгнания половцев от села святой

Богородицы Печерской поставлено в ряд других чудес, связанных с Феодосием.

В Тверской летописи этот отрывок включен в воинскую повесть, сохранившуюся в большинстве сводов XIV–XVI вв. под 1149 г., рассказывающую о походе Юрия Долгорукого с союзниками и половцами против киевского князя Изяслава Мстиславича, сначала принявшего, а затем по навету бояр изгнавшего сына Юрия Ростислава и отнявшего у него Переяславль. Две древнейшие версии повести об этих событиях сохранились в Ипатьевской и Лаврентьевской летописях. Они различаются подробностью повествования, количеством и функциями переданных речей персонажей[2], системой мотивировки событий. Редакция Ипатьевской летописи детально рассмотрена в числе других текстов, повествующих о деятельности Юрия Долгорукого на юге Руси, Ю. А. Лимоновым Исследователь обнаружил в ней следы летописного свода Юрия Долгорукого ростово-суздальского происхождения, перемежающиеся записями киевского летописца и отдельными элементами летописи Переяславля Русского.

Последующие своды отразили, в более или менее переработанном виде, краткий вариант Лаврентьевской летописи, который по содержанию повторяет аналогичную повесть Киевского свода, но по литературным особенностям резко отличается от нее. В нем отсутствуют детальное описание хода событий, значительное количество диалогов и реплик, мотивирующих происходящее. Начало распре, согласно версии владимирского летописца, положили козни дьявола, который заставил бояр Изяслава клеветать на Ростислава. Рассказ о событиях, приведенный в Ипатьевской летописи, заменен краткими сообщениями, главные герои лишаются многих важных черт, облик их маловыразителен, изображение битвы дано в сочетании воинских формул и отдельных конкретных деталей. Благодаря религиозно-символическим мотивировкам событий особенно ясно выступает дидактический замысел летописца.

Редактор варианта, вошедшего в Тверскую летопись, внес существенные изменения. Он дал повести название: «О брани Юриевѣ съ Изяславомъ». Начинается она вступлением — рассуждением о вмешательстве дьявола в людские дела, заставляющем

злых людей подстрекать князей к междоусобным битвам: «Въ то же время Юрий прииде обычаемъ таковымъ: злыи человѣци, диаволомь подгнѣщаеми, яко огнь сѣно зжагаютъ, тако и сии, въздвигнувши вражду въ государехъ ихъ, въ грѣхъ и срамъ въводять, а сами погыбають злѣ, якоже речено в писаниихь: злии злѣ погыбоша» (213) (ср. в Лаврентьевской летописи: «Приде Изяславъ Кыеву и ради быша людье, токмо дьяволъ сѣтоваше, вложи бо нѣкоторымъ мужем его в сердце и начаша глаголати ему рекуще...» (320)). Редактор более позднего свода, варьируя многократно встречавшееся в разных летописных текстах объяснение междоусобных войн дьявольскими кознями, дает резкую оценку результатам наветов с помощью повторяющегося эпитета «злой», сравнения и библейской цитаты. Констатация факта, данная в Лаврентьевском своде, заменена назидательным авторским рассуждением. Поскольку в других сводах в рассматриваемой повести этот фрагмент не встречается, можно считать, что он введен автором именно данной редакции.

Завязка действия наветы бояр и изгнание Изяславом Ростислава — переданы более кратко, чем в Лаврентьевской летописи. Сокращение достигается отсечением части прямой речи, в которой сохранено только главное обвинение, выдвинутое против Ростислава: «хотѣлъ сѣсти вь Киевѣ» (213); более кратким определением действий Изяслава, наделенным в то же время отсутствующей в раннем тексте отрицательной оценкой: «ограби Ростислава» (213) (в Лаврентьевской летописи — «отима у него имѣнье и оружье и конѣ и дружину его исковавъ расточи» — 320).

Речь Юрия по приезде сына к нему с жалобой на Изяслава и просьбой о заступничестве расширена дополнительной репликой: горестно вопрошая, ужели ему и его детям нет части в Русской земле, он добавляет: «или не отецъ мнѣ былъ князь великий Владимир Манамахъ?» (213). Дальше летописец последовательно сократил повествовательные элементы, снял переговоры Изяслава с киевлянами, говоря об их нежелании помогать князю. Сокращена речь епископа Евфимия, уговаривавшего Изяслава примириться с Юрием. Сохранена в полном объеме только речь Изяслава о его обиде на Юрия за то, что тот привел Ольговичей и половцев, и несколько распространяется

его реплика в ответ на слова Евфимия: «добыли семи своимь потомь Киева и Переяславля, а нынѣ ли ми ся отступити?» (214). В таком виде эта реплика более определенно выражает мысли героя и обосновывает его намерение биться с Юрием.

Описание битвы сокращено даже по сравнению с вариантом Лаврентьевской летописи и сведено к двум формулам: начала боя, вариант которой был и в древней редакции, и введенной в рассматриваемой редакции формуле Божьей помощи. В последней части все сообщения тоже сокращены, но появляется новый элемент: приведенный выше фрагмент, совпадающий с текстом патерика и рассказывающий о чуде у некоего «града высока», у которого были побиты половцы, шедшие с Юрием. Можно предполагать, что этот эпизод помогает летописцу, в целом сочувствующему Юрию, выразить свое несогласие с приглашением половцев против русского же князя, последовательно провести намеченную во вступлении дидактическую линию осуждения княжеских усобиц, подстрекаемых дьяволом. Не случайно, в отличие от патерика, в летописи подчеркнуто, что бежали в битве половцы, многие из которых были ранены, а не все войско.

Для того чтобы выяснить источник этого фрагмента в тексте Тверского сборника, нужно обратиться к тем взглядам, которые высказывали исследователи относительно состава текстов патерика и летописи. Я. С. Лурье утверждал, что часть летописи до 1285 г. «представляет собой ростовский летописный свод, близкий к летописям Ермолинской и Львовской»[4]. Но ни в Ермолинской, ни в Львовской летописи интересующий нас фрагмент не помещен.

А. Г. Кузьмин, исследуя состав посланий Симона и Поликарпа, явившихся основой Киево-Печерского патерика, утверждал, что летописным источником Симона был Ростовский свод, с которым он, возможно, познакомился еще на юге, в Печерском монастыре[5]. Н. Н. Ворониным указано, что имя Георгия Шимоновича как воеводы встречается в Тверском сборнике в рассказе о походе Юрия на болгар в 1120 г., но в патерике этот сюжет отсутствует, а в летописи больше не упоминается Георгий[6], в связи с чем исследователь предполагал, что сведения о воеводстве Георгия принадлежали не книжни-

ку XVI в., которого не интересовало это историческое лицо, а автору начального суздальского свода, к составлению которого «имел отношение фактический хозяин Ростовской земли во время юности князя Юрия – Георгий Шимонович», возможно, бывший «одним из информаторов суздальского летописца» Вслед за Н. Н. Ворониным А. Г. Кузьмин пришел к выводу о том, что «это имя содержал... оригинальный северо-восточный источник проростовских сводов»[8].

В соответствии с этими представлениями, интересующий нас фрагмент должен был бы рассматриваться как пришедший в патерик и Тверскую летопись из одного источника – ростово-суздальского свода, берущего свое начало в летописце Юрия Долгорукого. Однако ряд соображений мешает безоговорочно принять такое решение. Прежде всего, Ю. А. Лимонов пришел к выводу, что автором летописца Юрия, отразившегося в Ипатьевском своде, был светский человек из военно-дружинной среды, близкий к окружению князя: «На это указывают почти полное отсутствие религиозных отступлений в тексте летописца, передача фактов и событий, которые могли быть известны лишь приближенным Юрия, особенно четкое и полное описание битв, походов...»[9] Таким автором мог быть и сам Георгий Симонович, но тогда непонятно, почему рассматриваемый фрагмент не был введен в киевское летописание: ведь он представлял собой свидетельство очевидца и был одним из конкретных элементов описания хода событий, вполне укладывавшимся в систему повествования Ипатьевского свода. Помешать включить его в южную летопись, если бы он был в ростовском источнике, не могли и идейные соображения, вызванные несогласием летописца с приглашением Юрием половцев против русских князей, поскольку в Киевской редакции оценки князей неоднопланові, и вполне уместной была критика и в адрес победителя. Сомнения о происхождении сюжета из ростовского летописца подкрепляются и еще одним соображением. Думается, что приближенный Юрия – ростовец или суздалец вряд ли включил бы в рассказ о победоносном походе сообщение о бегстве союзных половцев.

Кроме того, во всем тексте повести проявляется религиозно-дидактическая тенденция, совершенно не характерная, по

наблюдениям Ю. А. Лимонова, для раннего ростовского летописания: «стиль фрагментов летописца князя Юрия лаконичен и точен, для него характерно четкое и ясное описание основных деталей событий. Повествование отрывков почти лишено эффективных художественных приемов, риторики и провиденционализма»[10] Между тем исследуемый фрагмент говорит о строго выдержанной дидактической и провиденциалистской позиции редактора, а характер использования в нем художественных средств отличен от стиля ростовского летописца.

Нужно думать поэтому, что интересующего нас фрагмента не было в ростовском летописании, а редакция повести, вошедшей в Тверской сборник, была создана в более позднее время, причем интересующий нас фрагмент был внесен из Киево-Печерского патерика, где он присутствовал изначально. Знакомство автора Тверского сборника с патериком вполне вероятно. Говоря под 1089 г. о смерти митрополита Иоанна и епископа Исайи Ростовского, он замечает: «ищи сего подлинно въ Патерицѣ Печерскомъ, идеже о священии церкви Печерскыа, тамо бо писано есть чюдеса тѣхъ святыхъ отецъ» (181), имея в виду патериковое «Сказание о святѣй трапезѣ и о освящении тоа великиа церкве Божиа матере» (17–18) Прямо к патерику отсылает и многократно упоминавшаяся историками запись под 6628 (1120) г.: «Юрий Долгорукий Володимеричь повоева болгары; а воевода у него былъ и бояринъ болшей Георгий Симоновичь, внукъ Африкановь, Варяжского князя, брата Якуну Слѣпому» (193). Все эти персонажи упомянуты в «Слове о создании церкви Печерской», открывающем текст Киево-Печерского патерика в основной редакции: «Бысть в земли Варяжьской князь Африкыан, брат Якуна Слѣпаго... И сему Африкану бяшета два сына – Фрияндъ и Шимонъ...» (7). В конце «Слова» говорится о сыне Шимона-Симона Георгии, ставшем тысяцким Юрия Долгорукого. Ни Львовская, ни Типографская[11] летописи, также содержащие дополнительные ростовские сведения, которые исследователи считают происходящими из древнейшего ростовского летописания, не приводят этих фрагментов, вошедших в Тверской свод. Вероятно, их не было в начальных ростовских сводах.

Имея в виду приведенные факты, можно предполагать хорошее знакомство автора той редакции повести, которая вошла в Тверской сборник, с текстом Киево-Печерского патерика и заимствование приведенного фрагмента из него. В таком случае, наиболее вероятны два момента, когда могла быть создана эта редакция. Первый – создание тверской переработки общерусского свода 1408 г., состоявшееся, по мнению М. Д. Приселкова, в 1413 г.[12] За несколько лет до этого, до 1406 г., в Твери при участии епископа Арсения была создана так называемая Арсеньевская редакция Киево-Печерского патерика[13] Исследователи отмечают также, что он способствовал оживлению тверского летописания[14]. Таким образом, книжник, составлявший тверской свод 1413 г., вполне мог быть знаком с патериком и заимствовать из него интересующий нас фрагмент.

С другой стороны, составитель тверского сборника в 1534 г., указывавший, что он лишь компилятор, а не самостоятельный редактор, в знаменитом обращении к читателю: «Еще же молю ваше, братие, преподобие и благородие, чтущихъ и послушающихъ книгы сиа, еже аще обрящеть кто много недостаточное, или неисполненное, да не позазрить ми: не бо бѣхъ Киянин. родомъ, ни Новаграда, ни Владимера, но отъ веси Ростовскыхъ областей, и елико обретохъ, толико люботрудне написахъ; а елика силѣ моей невозможно, то како могу наполнити, его же не видевъ предъ собою лежащего? не имамъ бо многыа памяти, ни научихся дохторскому наказанию, еже сьчиняти повѣсти и украшати премудрыми словесы, якоже обычай имутъ ритори; а яже Богъ поручить въ руцѣ мои, то прьвыхъ лѣть напоследокъ вьпишемъ» (142), также мог воспользоваться текстом патерика, списки Арсеньевской и Кассиановской редакций которого были широко распространены в XV – первой половине XVI в.

Вообще мы вправе не вполне доверять словам редактора о его литературной неумелости и несамостоятельности по ряду причин. Во-первых, авторское самоуничижение было «общим местом» древнерусских текстов. Во-вторых, само приведенное обращение говорит о литературной образованности летописца, тем более что Ростов издавна был центром книгописания (достаточно вспомнить, что Епифаний Премудрый и

Стефан Пермский учились в Ростовском монастыре Григория Богослова, славившегося своей библиотекой[16]) и ростовское происхождение скорее могло говорить о хорошей литературной школе, нежели о необразованности. В-третьих, наблюдения над воинскими текстами в Тверском сборнике приводят к выводу о самостоятельности суждений летописца и смелом вмешательстве его в произведения предшественников, в том числе самые древние. Характер этого вмешательства, связанного с изменением и состава и стилистики текстов, определялся выражением позиции редактора, чем объясняется вставка рассматриваемого фрагмента, или местными тенденциями в его труде[17] Все это вместе взятое заставляет склоняться к мысли о том, что «чудо у града высока», как и все сведения о Георгии Симоновиче, были введены в Тверскую летопись ее редактором XVI в., хорошо знавшим текст Киево-Печерского патерика.

ПРИМЕЧАНИЯ

Тексты цит.: Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. 1. М., 1997; Тверской сборник // ПСРЛ. Т. 15. М., 2000; Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. М., 1999.

[2] См.: *Трофимова Н. В.* Речь персонажей в летописных воинских повестях // Русская речь 2001. № 2 С. 65–68.

[3] *Лимонов Ю. А.* Ростово-Суздальское летописание середины XII в. (Летописец Юрия Долгорукого) // Исторические записки М., 1962. Т. 72. С. 184–216.

[4] *Лурье Я. С.* Летопись Тверская // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 147.

Воронин Н. Н. К вопросу о начале ростово-суздальского летописания // Археографический ежегодник за 1964 г. М., 1965. С. 29–30.

Кузьмин А. Г. Летописные источники посланий Симона и Поликарпа (К вопросу о «Летописце старом Ростовском») // Археографический ежегодник за 1968 г. М., 1970. С. 73–92.

[7] Там же. С. 30.

[8] *Кузьмин А. Г.* Указ. соч. С. 90.

[9] *Лимонов Ю. А.* Указ соч. С. 216.

[10] *Лимонов Ю. А.* Указ. соч. С. 215.

[11] Круг общих для Тверского сборника, Типографской и Львовской летописей текстов ростовского происхождения указан Ю. А. Лимоновым: *Лимонов Ю. А.* Указ. соч. С. 186.

[12] *Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 170–172.

[13] См.: *Конявская Е. Л., Прохоров Г. М.* Арсений // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 69; *Ольшевская Л. А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика // Древнерусские патерики. М., 1999. С. 269.

[14] *Конявская Е. Л., Прохоров Г. М.* Указ. соч. С. 68; *Ольшевская Л. А.* Указ. соч. С. 269.

[15] *Ольшевская Л. А.* Указ. соч. С. 296.

Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. Л., 1988. С. 211.

[17] См.: *Трофимова Н. В.* Отражение новых процессов в русской культуре в решениях соборов 50-х годов XVI века и основные тенденции в развитии летописного воинского повествования // Соборы русской церкви: Мат-лы IX Рос. научн. конф., посв. Памяти Святителя Макария М., 2002. С. 331–336.

Т. Л. Миронова

ИЗБОРНИК СВЯТОСЛАВА 1073 ГОДА: РЕКОНСТРУКЦИЯ СТАРОСЛАВЯНСКОГО ПРОТОГРАФА

Изборник Святослава 1073 г. – книга, имеющая документированную историю. На л. 263 об. сохранилась запись одного из двух писцов рукописи – «диака Иоанна» с датой (6581–1073 г.), с указанием имени заказчика книги – киевского князя Святослава.

Еще Н. Н. Дурново установил, что Изборник Святослава 1073 г. написан двумя почерками [Дурново 1924, 77–78]. Позднее Л. П. Жуковская выделила объем и виды работ, выполненных каждым из писцов [Жуковская 1987]. Первый писец написал: 1) л. 1 об. – текст и имена членов княжеской семьи; 2) л. 2 – текст над изображением Спаса; 3) л. 2 об. – похвалу; 4) лл. 2–86а – основной текст памятника; 5) первым писцом написан весь «Летописец вкратце», а также ему принадлежат исправления всего текста, мелкие рисунки и надписи на полях. Вторым писцом написан текст на л. 86 и до л. 263 и похвала на л. 263. «Столь разнообразные виды работ, выполненные первым писцом, и явно исполнительская функция второго, позволяют квалифицировать первого как организатора и руководителя всей работы по созданию Изборника Святослава 1073 г., умелого писца, талантливого художника» [Жуковская 1987, 55].

Первый писец рукописи Изборника 1073 г. оставил в книге записи со сведениями о князе Святославе и с датой создания кодекса. Эти сведения окружены в науке рядом загадочных обстоятельств. Исследователями данной книги давно установ-

лено, что имя князя Святослава у первого писца (**въ лѣто ѕфп҃а написа іѡаннъ диакъ изборникъ сь великоуоумоу кнѧзю с҃тославоу** л. 263в) написано по стертой записи. Существует две гипотезы относительно имени, какое изначально было написано здесь. Согласно одной, первоначально стояло имя Изяслава, которого сменил в 1073 г. на киевском столе Святослав: по числу букв имя **изѧславъ** равно написанному в записи под титлом имени **с҃тославъ**. Согласно другой гипотезе, сначала было некритически списано с болгарского оригинала имя Симеона царя Болгарского (893–927), а потом оно было выскоблено и заменено именем Святослава. Последняя гипотеза особенно поддержана болгарскими исследователями [Куев 1986, 3–23] и возникла после того, как в одном из поздних списков Изборника конца XV в. в приписке на месте имени «Святославъ» обнаружили имя «Симеонъ» [Розов 1981, 22–35]. Симеоново имя сразу породило устойчивую версию о древнеболгарском происхождении протографа Изборника, которую не удалось пока пошатнуть сторонникам первой гипотезы, увидевшим в имени Симеона в списке Изборника конца XV в. другого заказчика русского царя Симеона Гордого, известного своим книголюбием [Жуковская 1987, 45–62], и таким образом подвергнувшим критике версию о наличии у текста Изборника болгарского протографа, о существовании которого «никаких прямых фактов в науке нет» [Жуковская 1987, 48]. Сторонники гипотезы болгарского происхождения протографа Изборника 1073 г. помимо исторических аргументов, основанных на чтении имени Симеона в списке XV в., опираются на яркие графические признаки наличия старославянского протографа этого текста: юсовое письмо, старославянские орфографические написания, реликты глаголицы. Но графико-орфографическая аргументация такого рода не противоречит и версии о неболгарских источниках Изборника, как раз исследование графики и орфографии рукописи подтверждает данную версию.

Сопоставительный анализ палеографии Изборника Святослава с более ранними датированными рукописными книгами Реймсским Евангелием и Остромировым Евангелием, а также с тяготеющими к ним в отношении палеографии недатированными кодексами [Миронова 2001] показал, что

писцы Изборника 1073 г. были знакомы с традиционными начертаниями графем кириллицы, как представленными в рукописях группы Реймсского Евангелия, так и используемыми в рукописях группы Остромирова Евангелия. Одновременно мы находим здесь несколько начерков, неизвестных двум предшествующим группам рукописей и используемых в вариантах к уже известным прежде рисункам букв. Нам представляется, что эти новации палеографии Изборника Святослава 1073 г. появились не под воздействием протографа данного памятника, а в результате совершенствования графики кириллицы на древнерусской земле. Высокая вариативность начертаний свидетельствует еще и о том, что протограф этого текста был не кириллическим, а глаголическим, и поскольку писцы при транслитерации не могли копировать оригинал текста, а записывали его кириллицей, то они использовали при этом опыт работы с текстами предшествующих кириллических графико-орфографических систем. И это лишь первый палеографический аргумент в пользу гипотезы о глаголическом старославянском оригинале этого памятника.

К аргументации палеографического характера причислим и тот факт, что в Изборнике Святослава обнаруживается неустойчивость графики йотированных букв: а) написания типа **іѣсти**, представляющие особую графему **іѣ**, которая не имеет старославянских кириллических аналогов и могла возникнуть на древнерусской почве лишь при попытке транслитерировать глаголический **ѧ** в тех позициях, где древнерусский книжник слышал [ja]; б) написания типа **іѫ гѫ** наряду с традиционным **ѭ**, которые возникали и при транслитерации с глаголицы на древнейшую кириллицу в старославянских рукописях. Такие начерки являются закономерным результатом первоначального введения графической системы йотации в транслитерированный с глаголицы текст.

Еще одно палеографическое доказательство наличия у Изборника Святослава 1073 г. глаголического оригинала — использование трех графических вариантов буквы «юс малый» **ѧ**, **ѧ**, Δ. Все эти варианты «юса малого» употребляются в одинаковых графико-орфографических функциях, что свидетельствует о неумении писца распоряжаться известными ему графически-

ми формами несоотнесенных с древнерусской фонетической системой графем кириллицы при транслитерации глаголических текстов. Сам же глаголический протограф, естественно, не мог служить ему в этом случае образцом.

К палеографическим аргументам в пользу глаголического протографа рассматриваемого памятника можно добавить и наше предположение о влиянии глаголического ⰿ(м) угловатой глаголицы на новацию в написании м с петлей, опущенной ниже уровня строки в древнерусских памятниках, при этом у кириллической буквы м появлялись подобные глаголической модели широкие «плечики» и копировалась глаголическая соразмерность боковых мачт и петли по схеме ⰿ > м.

Глаголический протограф Изборника 1073 г. подтверждается и рядом ошибок в написаниях его текста, которые с большой вероятностью можно связывать с глаголическим письмом: 1) **своидьнъ** л. 10 вместо **своитьнъ**. Глаголические буквы ⱅ(т) и ⰴ(д) смешиваются во многих древнейших почерках (в Клоцовом сборнике, Македонском листке, Синайской Псалтири); 2) **съглıадаеть** л. 62 вместо **съвладаеть**. Глаголические буквы ⰲ(в) и ⰳ(г) сближаются по форме (ср. в Киевских листках, Зографском Евангелии и Синайской Псалтири). Кроме того сочетания **вл** и **гл** в глаголице могли образовывать лигатуры, в которых первый элемент становился менее отчетливым, и благодаря этому усиливалась вероятность ошибки; 3) **осмь си** л. 43 об. вместо **осмъıи**. Написание **с** на месте правой мачты **ы** могло явиться при прочтении глаголической буквы ⰺ (і) с треугольником в нижней части, являющейся вторым элементом **ы**, как ⱄ (с) (ср. начертания этих букв в Зографском Евангелии, Сборнике Клоца, Синайской Псалтири); 4) **помоіслить сѧ** л. 16 вместо **помъıслить сѧ**. Глаголическая буква ⱏ (ъ) с недописанным средним элементом была воспринята как ⱁ(о). Причем такая описка была возможна лишь на основе угловатой глаголицы; 5) в Изборнике Святослава 1073 г. встретилось несколько случаев написания **ѧ** на месте **ѣ**, которые также можно интерпретировать графически — букве **ѣ** в глаголице соответствовал знак ⰰ, который напоминал кириллическое **ѧ**: **по малѧи** л. 89, **въ мѣнѧѥ** л. 221, **обоуродѧ** л. 116; 6) наиболее убедительно на существование глаголического оригинала Изборника 1073 г. указывают ошибки

в числах, обнаруженные исследователями при проверке его текста по греческому списку [Баранкова, Бахтурина и др. 1988]. В статье **Чьсо ради ни боле не хоуждє числъмъ соуть єуагг҃єлиꙗ** Григорий Богослов, отвечая на вопрос, почему христианам было дано только четыре Евангелия, а не больше, ссылается на то, что и херувимы имели четыре лица. Однако в Изборнике 1073 г. в обоих случаях указывается число 3, а не 4: **триобраꙁноѥ коуагг҃єлиѥ и хєровимъ трьличьни** л. 176 об. Эта двойная ошибка возникла в результате воспроизведения писцом глаголической буквы Ⰳ (г), обозначавшей число 4, посредством кириллической буквы **г**, обозначавшей число 3.

Палеографические и языковые данные о глаголических истоках Изборника Святослава 1073 г. суммируем с выводами искусствоведов, изучавших орнаментику этих памятников. В обширной литературе, посвященной миниатюрам и художественному оформлению рукописи Изборника Святослава 1073 г., также не находит доказательства идея о болгарских источниках этого памятника. Непосредственным образцом декора книги признаются византийские книжные кодексы [Лихачева 1977; Подобедова 1977], вышедшие из столичного императорского скриптория [Пуцко 1980; 1984; Бибиков 1996]. Так, В. Д. Лихачева, анализируя фронтисписы этой рукописи, доказывает, что в 1073 г. художники Изборника Святослава применили для архитектурных обрамлений фронтисписов *современный им* (выделено мною. — *Т. М.*) византийский образец [Лихачева 1977, 216]. Бибиков обнаруживает греческие параллели миниатюрам Изборника Святослава в кодексах именно XI в.: «Характерна близость в оформлении Парижского кодекса XI в. с почти современным ему Изборником 1073 г.: обе книги прекрасно иллюстрированы, переписаны каллиграфами, содержат миниатюры с изображением правящих семей — императорской в византийском варианте, великокняжеской в древнерусском» [Бибиков, 1996, 315].

М. В. Бибиков доказал, что формирование греческого прототипа Изборника 1073 г. «в том виде, в каком он был положен в основу славянского перевода, следует датировать временем правления Константина Багрянородного, но во всяком случае до 920 г.» [Бибиков 1996, 269], и он же убежден в том, что перга-

менный византийский кодекс – прототип Изборника – не был «богатой» книгой: «Рассмотренные сборники X в., тем более поздние, хоть и переписаны, по-видимому, в основном столичными каллиграфами, оформлены очень строго, даже скупо, словом, так, как оформлялось большинство полемических и гомилетических сборников в Византии IX–X вв.» [Бибиков 1996, 298]. Со скромно украшенными греческими сборниками Изборник 1073 г. контрастирует и в отношении своего роскошного орнамента, также признаваемого византийским [Протасьева 1974, 208] и присущего современным Изборнику Святослава греческим рукописям XI в. [Лихачева 1977]. При этом в орнаментах одной из двух заставок Изборника наблюдаются характеристические черты, свойственные Остромирову Евангелию, мотив «крина», другая заставка представляет самостоятельный геометрический узор, характером раскраски и цветовой гаммой она «передает впечатление византийской эмали» [Протасьева 1974, 208]. Следует подчеркнуть, что все художественные черты Изборника 1073 г. – миниатюры, фронтисписы, заставки и два раскрашенных красками инициала – имеют аналогии в современных Изборнику греческих рукописях и не находят прототипов в древнеболгарских кодексах IX–X вв., а преславские иллюминованные рукописи, на которые по устоявшейся традиции ссылаются исследователи, характеризуя декор Изборника Святослава [Иванова-Мавродинова 1968], не сохранились и лишь *на основании древнерусских памятников* восстанавливаются гипотетически. Итак, художественное оформление Изборника Святослава 1073 г. восходит к византийским кодексам того же времени и имеет параллели в современных ему образцах древнерусской книжности – Остромировом Евангелии, миниатюрах из Трирской Псалтири [Кондаков 1906], что свидетельствует о самостоятельном, без опоры на старославянский протограф, исполнении декора рукописи. Сам же протограф Изборника, будучи, по-видимому, глаголическим, должен был иметь орнаменты инициалов, мало совместимые с кирилловскими текстами, заставки же глаголических кодексов характеризовались простотой и аскетизмом исполнения.

Обратимся к анализу графико-орфографических систем, которые функционируют в данной рукописной книге. Осо-

бенностью рукописи Изборника Святослава 1073 г. является составной характер ее текста, а это означает, что протографы книги могли быть написаны в нескольких графико-орфографических системах – если сборник постепенно складывался на славянской земле или в единой графико-орфографической системе – если сборник был разом переведен с греческого.

Напомним, что Изборник 1073 г. написан двумя почерками, причем границы почерков не совпадают с границами текстов. Так что писцы рукописи, копируя либо готовый сборник (как предполагается рядом исследователей, сборник болгарского царя Симеона), либо самостоятельно составляя рукопись из различных текстов, вносили во вновь создаваемую книгу лишь такие изменения, которые обусловлены механизмами адаптации славянских графем в древнерусской языковой среде. Если принять предположение об изготовлении протографа рукописи в целом для болгарского царя Симеона, необходимо учесть две возможности: что он либо был переведен в Преславе с греческого, и тогда несет в себе графическую систему Преславской школы – систему древнейшей кириллицы [Миронова 1999], либо был доработан в Преславе, т. е. составлен из уже готовых старославянских текстов кирилло-мефодиевской эпохи, а также текстов, переведенных в Болгарии, и может сохранять следы еще более древних графико-орфографических систем, в частности системы архаической и древнейшей глаголицы. Третья возможность состоит в том, что к Болгарии времени царя Симеона эта рукопись отношения не имеет, и ее графико-орфографическая система не имеет признаков системы древнейшей кириллицы.

Именно эта третья возможность подтвердилась нашими исследованиями: основной массив рукописи Изборника Святослава 1073 г. обладает устойчивыми признаками графико-орфографической системы древнейшей глаголицы и не несет в себе черт древнейшей кириллицы.

1) В графико-орфографической системе текста Изборника Святослава 1073 г. (лл. 28–263 об.) употребляются две буквы редуцированных по схеме **ъ**=[ъ], **ь**=[ь]: **рѣчьноѥ** л. 120, **дъштицѫ** л. 152, **притъчꙗ** л.1 22, **оумьръшоу** л. 119 об. Возможные в тексте старославянского глаголического протографа «мены еров»,

видимо, корректировались в ходе транслитерации рукописи, реликты неразличения букв редуцированных численно незначительны, сохранилось несколько случаев неисправленных старославянских написаний форм презенса типа **наведетъ** л. 139.

2) Графико-орфографическая система большей части текста Изборника характеризуется функционированием трех букв носовых гласных: **ѧ, ѫ, ѭ**. Их функции соответствуют функциям данных графем в графико-орфографической системе древнейшей глаголицы: **ѧ**=[*ę] **проклѧша** л. 26, **осьлѧ** л. 86 об., **ӡемлѧ** л. 101, **трьпѧ** л. 148, **врѣмѧ** л. 160, **лежѧштѧ** л. 173, **волѧ** л. 175 об., **начѧло** л. 177, **бъшѧ** л. 264 об., **ѧ**=[*ję]: **приѧти** л. 165 об., **ӡмьѧ** л. 171 об., **прикланѧѧ** л. 130 об., **ѧӡъıцѣ** л. 161 об., **во каӡаниѧ** л. 200; **ѫ**=[*Q]/[*`Q]: **мѫжѫ** л. 94, **прикмлѫшти** л. 47 **ӡемлѫ** л. 123 об., **дшѫ** л. 125; **ѭ**=[*jQ]: **помажи ѭ** л. 59, **повиноуѭштихъ** л. 30 об., **своѭ** л. 86, **дѣлаѭть** л. 119 об., **ѭность** л. 121, **ѭтробьнѣи** л. 124, **ӡемлю сиѭ** л. 137.

3) В Изборнике 1073 г. наблюдается последовательное функциональное разграничение букв **ѣ** и **ꙗ**: **ѣ** =[ě] **раӡдѣлаꙗ** л. 132 об., **мѣсѧчьное** л.142, **ꙗ**=[ja] **дьꙗволъ** л. 143. Следы функционирования буквы **ѣ** в значении [ja], как это имеет место в глаголической графико-орфографической системе, обнаруживаются в исключительных случаях: **отъ неѣ** л. 155 об., **іѣдите** л. 155 об., **іѣсть** л. 157 об.

4) Графико-орфографическая система древнейшей глаголицы, свойственная протографу Изборника 1073 г., отразилась в обозначении сочетаний «j + гласный» и «мягкий согласный + гласный» с помощью нейотированных букв и надстрочного знака: а) употребление графем **а, е, оу, ѫ, ѧ** при обозначении звуковых сочетаний «j + гласный» и «мягкий согласный + гласный»: **христи'анъ** л. 27, **'ересь** л. 26, **дрьӡновени'е** л. 86, **'есть** л. 85 об., **нарица'емъıихъ** л. 119 об., **лоубить** л. 125, **сво'его** л. 173, **мьнѫ** л. 150 об., **ӡемлѫ** л. 123 об., **прикмлѫшти** л. 47, **диаволѥ** л. 29 об., **ӡемлоу** л. 101, **црѫ** л. 185, **оставленик** л. 176, **беӡ дъжда** л. 199; б) этот способ обозначения звуковых сочетаний с [j] и мягким согласным сосуществует в тексте рукописи со способом обозначения тех же сочетаний йотированными буквами гласных, который освоен на Руси при использовании в книгописании графико-орфографической системы позднейшей кириллицы. В

этом случае для обозначения звуковых сочетаний «j + гласный» и «мягкий согласный + гласный» используются йотированные буквы ꙗ, ѥ, ю, ѩ: ѥретика л. 119 об., коѥ л. 120, житьꙗ л. 122 об., хвалю л. 122, ꙗсть л. 124, послѣдьнѩꙗ л. 149 об., люди л. 150, ѥзе-кіѥвъі л. 155, троѥ л. 158, лодиꙗ л. 158, прошꙗше л. 172, диꙗволе л. 172, пьѥте л. 126, стителꙗ л. 33 об., оцю 34, любити л. 34. Эти два способа обозначения одних и тех же звуковых сочетаний существуют в тексте «на равных правах».

5) Диакритическая система Изборника Святослава 1073 г. сохраняет древние четыре функции надстрочных знаков весьма последовательно, несмотря на спорадическое внедрение йотированных букв гласных, частично дублирующих функции диакритики. Надстрочные знаки в данном памятнике имеют следующие значения: а) они выражают значение звука [j] перед гласным: диаволѥ л. 29 об, мѣсѧчьное л. 142, диакъ л. 75, зълоуѩ л. 29; б) диакритика обозначает начало слова, если оно начинается с гласного звука: аште л. 28, оць л. 44, оуготова л. 34; в) надстрочные знаки выражают значение редуцированного звука, при функционировании этого звука, во-первых, в слабой позиции: кнѧзь л. 97 об., реѴет л. 29, мнѧхоу л. 114, двоѫ л. 22, всѧ л. 28, нѣкто л. 148, всѧчьскъі л.176, и во-вторых, в позиции второго полногласия: испльнь л. 178, трьпѧще л. 29, гърдоѥ л. 31 об., прѣсъвьршено л. 37 об. Кроме того, надстрочный знак обозначает гласные звуки, сходные с редуцированными в словах типа алеѯандръ л. 28; г) в число функций надстрочных знаков входит в Изборнике Святослава 1073 г. обозначение исконной мягкости согласных звуков: призрю л. 34, похождю л. 33 об., томлѧше л. 136, землѧ л. 101, римлѧнемъ л. 86.

Все эти данные, извлеченные из основного массива текста Изборника, в комплексе свидетельствуют о бесспорном наличии у него протографа, написанного в системе древнейшей глаголицы, причем транслитерированного на Руси. О наличии протографа на древнейшей глаголице говорит, в частности, и факт неполной разработки системы йотированных букв, отразившийся в тексте Изборника Святослава. Это касается прежде всего значения буквы іѣ (так называемого йотированного «ять»). Видимо, в тексте Изборника прошла апробацию кириллическая графема «ять» в йотированном облике, которая

не известна нам по старославянским памятникам древнейшей и позднейшей кириллицы.

Итак, мы склоняемся к мысли, что основной текст Изборника 1073 г. не имел старославянского кириллического протографа. Об этом, впрочем, впервые написал А. Л. Дювернуа во втором издании Изборника в 1883 г. Его предположение впоследствии было поддержано многими исследователями, и оно в свете наших данных становится аргументированной гипотезой, которая, в свою очередь, отодвигает болгарскую версию происхождения протографа Изборника из среды книжников царя Симеона: «Для Симеона Болгарского он должен был быть переписан кириллицей, поскольку еще в начале своего правления Симеон в качестве государственного письма утвердил кириллицу» [Жуковская 1987, 55]. Укажем наиболее важную сторону наших выводов: особенностью рукописи Изборника 1073 г. было то, что текст на древнейшей глаголице проходил на Руси транслитерацию на кириллицу, известную киевским писцам по системе позднейшей кириллицы типа Остромирова Евангелия. Сложность графики и орфографии этого текста как раз и состоит в том, что здесь произошло соединение особенностей глаголического протографа с его тремя буквами носовых, отсутствием йотированных букв, функционированием буквы **ѣ** в значении [ja], с известной писцам графико-орфографической системой позднейшей кириллицы типа Остромирова Евангелия с ее парными соответствиями йотированных и нейотированных букв гласных звуков, четвертой буквой носового гласного **ѩ**, четким функциональным разграничением графем **ѣ** и **ꙗ**. Кроме того, на данные системы в их сложном сочетании наложились написания, обусловленные механизмами адаптации старославянских графических моделей в древнерусской языковой среде.

Еще более сложное сочетание разных старославянских графико-орфографических систем с результатами их древнерусской адаптации представляют другие фрагменты текста Изборника 1073 г. – лл. 2 об. – 27 и лл. 264–266. Написания данных листов при всей разнородности своего состава указывают на наличие у них протографа, созданного в графико-орфографической системе архаической глаголицы, той графико-ор-

фографической системе, которая была введена св. Кириллом. Главным аргументом в пользу этого утверждения являются примеры нерасчлененного употребления буквы ѫ в значении [*Q]/[*`Q]/[*jQ]: ѫ=[*Q]/[*`Q]: **прославлѫ** л. 14, **мнѫ** л. 19, **противѫ** л. 16 об., **г҃лѫть** л. 16 об.; ѫ=[*jQ]: **мариѫ** л. 24, **вѣроуѫ** л. 20 об., **братиѫ** л. 7 об., **сѫштиѫ** л. 11. Примеры последнего типа имеют в данном случае определяющее значение: подобную нерасчлененность функций ѫ находим именно в старославянских памятниках архаической глаголицы [Миронова 1999].

На систему архаической глаголицы, отраженную на указанных листах, также накладывается графико-орфографическая система позднейшей кириллицы, которой обучены писцы Изборника 1073 г.

На основании уцелевшего, очень древнего графико-орфографического признака – нерасчлененного функционирования буквы носового ѫ – логично допустить для текстов на лл. 2–27 существование протографа, созданного в системе архаической глаголицы. Это предположение подтверждается и текстологически: собранные на этих листах тексты имеют вероучительный характер первоначальной катехизации, они объясняют истинность христианской веры и смысл ее основных догматов: гл. 1 л. 4–5 – Толкования Василия Великого о Св. Духе; гл. 2 л. 5–9 – Слово Кирилла Александрийского о Св. Троице, гл. 3 л. 9 – Слово Исидора Пелусиотского «О едином», гл. 4–5 л. 9–15 – Слова Иустина Философа «О правой вере», гл. 7 л. 16–17 – Слово Григория Нисского «От оглашеника», гл. 8 л. 17–20 – Слово Иоанна Златоуста «К коринфянам», гл. 9 л. 2–23 – Михаила Синкелла Иерусалимского «Написание о правой вере», гл. 10–15 л. 23–27 – «О святых вселенских соборах». Все эти тексты в их кратком объеме словно специально подобраны для просвещения новообращенных христиан, они могли быть в числе переводов, исполненных свв. Кириллом и Мефодием с миссионерской целью. Просветительская работа свв. равноапостольных братьев могла быть направлена, в первую очередь, на моравского князя и его семью. Князь же Святополк, по замечанию Н. К. Никольского, был тем просвещенным христианским государем, годы правления которого «оставили по себе глубокую память у греческих и латинских писателей». Константин

Багрянородный еще в X в. называл его мужественным и страшным для соседних народов [Никольский 1930, 58].

Так, на основании графико-орфографического анализа рукописи Изборника Святослава 1073 г. можно реконструировать его протограф, который, очевидно, представлял соединение двух текстов — текста в системе архаической глаголицы (раннего — доморавского времени) и текста в системе древнейшей глаголицы (более поздней — моравской эпохи). Оба старославянских комплекса текстов носили, безусловно, богословско-экзегетический характер, были переведены с целью катехизации, и наличие в Изборнике текстов, списанных со старославянских протографов двух разных графико-орфографических систем свидетельствует о том, что перевод частей Изборника был осуществлен разными переводчиками, работавшими в разное время, благодаря чему памятник отразил процессы эволюции старославянской графико-орфографической системы глаголицы. Транслитерация глаголического текста Изборника 1073 г. в целом на кириллицу могла быть проведена на Руси.

Проблема появления на Руси старославянских протографов графико-орфографических систем архаической и древнейшей глаголицы представляет значительную трудность в разрешении. Можно предположить, что эти глаголические тексты прибыли на Русь еще в период мораво-древнерусского взаимодействия и оказались востребованными только во второй четверти XI в. Такое развитие событий маловероятно, поскольку книги-протографы вне употребления вряд ли могли в древнейшую эпоху русской истории храниться столь долго — более полутора столетий компактным массивом без использования. Путь глаголических книг в Киевскую Русь должен был быть особым и проложен в более позднее время из тех мест, где могло развиваться славянское глаголическое книгописание, да еще в нереформированных графико-орфографических системах архаической и древнейшей глаголицы.

Нам представляется, что источником подобных книжных поступлений мог быть Афон. Сведений об Афонских монастырях как обителях, давших приют ученикам свв. Кирилла и Мефодия, не сохранилось. Но на это указывает ряд косвенных фактов, в том числе и тот, что в Афонском монастыре Ксилургу

в XI–XII вв. существовали списки книг на славянском языке, в состав которых входят апостолы, ирмологии, синаксари, паремейники, менологии, творения Ефрема Сирина и номоканоны, что свидетельствует о бытовании здесь большой книгописной мастерской [Ильинский 1908, 40]. К. Нихоритис, специально исследовавший проблему афонского славянского книгописания, в работе «Афонская книжная традиция в распространении старославянской литературы» пришел к выводу о необходимости введения в научный оборот термина «афонская книжная традиция» применительно к текстам кирилло-мефодиевского цикла – и прежде всего к службам Константину-Кириллу Философу и Мефодию, «Похвальному слову Кириллу», житиям Наума и Климента Охридских: «Все эти памятники, как и творчество солунских братьев и их учеников, были сохранены и переписывались в Святой Горе, а затем расходились по разным славянским землям» [Нихоритис 1987, 223]. То есть документально подтверждено существование афонской традиции славянского книгописания для монастырских нужд и с целью распространения книжности в славянских землях: «Афон в сущности – это единственная в своем роде книжная среда, где в прямом взаимодействии существовали византийская и старославянская литературы» [Нихоритис 1989, 208]. Подобная ситуация могла складываться и в Синайском монастыре св. Екатерины, где еще в прошлом веке был обнаружен памятник, написанный графикой древнейшей глаголицы, – Синайская Псалтирь. В таких достаточно замкнутых от мира, от живой языковой славянской речи местах графика архаической и древнейшей глаголицы могла существовать в нереформированном виде длительное время, это означало, что трехъюсовое глаголическое письмо в графике угловатой глаголицы могло оказаться единственной формой славянской письменности, а словарный состав текстов вновь создаваемых переводов должен был быть близок лексике первого литературного языка славян.

Эту гипотезу подтверждают лексикологические исследования памятников рассматриваемой здесь группы. Так, Е. М. Верещагин при анализе ветхо- и новозаветных цитат Изборника 1073 г. пришел к заключению, что «ветхо- и новозаветные цитаты в Изборнике, отличаясь текстуально (в том

числе и лексически) от сопоставимых псалтирных и евангельских стихов, не дают оснований говорить о лексическом своеобразии памятника по сравнению с древнейшими славянскими источниками. Напротив, материал цитат показывает, что Изборник 1073 г. в плане лексики совпадает с древнейшими славянскими текстами, т. е. Изборник отражает словарный состав первого литературного языка славян без территориальных особенностей» [Верещагин 1977, 136–137]. Р. Павлова при изучении лексики Изборника 1073 г. доказала значительную степень независимости словаря этого памятника от древнеболгарского словарного запаса. По данным Павловой, из 268 мотивированных агентивных существительных 122 не встречается в древнеболгарских текстах, в Изборнике 1076 г. это соотношение равно 101 и 27 [Павлова 1989, 128–129].

Еще раз укажем на особенное – богословско-экзегетическое содержание Изборника 1073 г. и приведем также несколько дополнительных аргументов в пользу того, что исследуемый памятник явился результатом независимых от болгарской книжности переводов.

К примеру, Я. Н. Щапов доказал, что «сравнительное изучение текстов «Написания о правой вере» в Изборнике 1073 г. и Кормчей Ефремовской редакции показывает, что мы имеем дело с двумя различными обработками этого сочинения. Существует два самостоятельных (как показывают различия в отдельных терминах перевода и в греческих оригиналах сочинения) древнеславянских перевода трактата о Православной вере. Что касается древнеславянской кормчей 14 титулов без толкований (Ефремовской редакции), то языковедческий анализ отдельных ее частей привел таких лингвистов, как С. П. Обнорский, В. И. Ягич, А. И. Соболевский, И. Вашица, к мнению о болгарском, в частности, восточно-болгарском происхождении ее перевода. Поскольку наиболее поздняя статья кормчей датируется 912 г., работа по переводу была завершена после этого года [Щапов 1977, 340–341]. В таком случае, если предположить болгарское происхождение перевода Изборника 1973 г., то непонятны причины появления двух независимых друг от друга переводов одного и того же текста в одно время в одном месте. Такие же вопросы встают

при знакомстве с выводами Е. И. Державиной, которая установила, что статьи Изборника 1073 г. «О македонских месяцах» и глава из «Богословия» Иоанна Экзарха «о огню, свете и о светилехъ», восходящие к одному источнику – «Диалектике» Иоанна Дамаскина, являются разными переводами одного и того же текста, причем «Богословие» Иоанна Экзарха, безусловно, имеет болгарское происхождение [Державина 1922, 265]. Причина появления параллельных переложений одного и того же текста в Болгарии здесь тоже не поддается объяснению. Зато предположение о неболгарских истоках перевода Изборника снимает неразрешимость данного вопроса.

Интересны в подкрепление идеи о независимости текста Изборника 1073 г. от древнеболгарской книжной традиции материалы различий в обозначении буквами чисел «второго десятка». Как установлено Р. А. Симоновым, во всех старославянских рукописях «числа второго десятка записываются по правилу "единицы + десяток" т. е. отличному от типично византийского. В Саввиной книге запись чисел второго десятка встречается более 70 раз и только однажды по византийскому принципу (л. 44 об.). Единственный случай отмечен в Енинском Апостоле. В Супрасльском сборнике, где числа второго десятка приводятся около 20 раз, трижды попадается запись по византийскому правилу. В остальных источниках, где есть числа второго десятка (Листки Ундольского, Хиландарские листки), – славянский порядок» [Симонов 1977, 180]. Но в Изборнике Святослава 1073 г., о котором принято говорить, что он имеет древнеболгарский протограф, «порядок компонентов чисел второго десятка представлен преимущественно византийским типом. Другого рукописного источника XI в., столь "византизированного" в цифровом отношении, указать нельзя» [Симонов 1977, 181].

И в самом тексте Изборника Святослава 1073 г. имеются содержательные черты, отличающиеся от традиционно византийских богословских представлений, известных по другим древнерусским источникам, имевшим болгарское посредничество. В Изборнике Святослава 1073 г. перевод Символа Веры Михаила Синкелла существенно отличается от такого же Символа Веры, находящегося в «Повести временных лет»:

одни исследователи усматривают в Символе Веры Изборника «своеобразную трактовку христианства» и «независимость от византийской ортодоксии» [Бондарь 1990, 71], другие склонны видеть в особом тексте Символа Веры следы еретических западноирландских представлений, в которых в свое время обвиняли Мефодия [Мильков 1997, 338]. Мы же в связи с афонской версией прибытия данных текстов на Русь предполагаем, фрагменты мефодиевских переводов, действительно, могли попасть в состав старославянского протографа Изборника при формировании его на Афоне учениками Мефодия.

Афонский источник поступления рукописей на Русь в 50—60-е гг. XI в. устанавливается по историческим данным. Основатель Киево-Печерского монастыря Антоний Любечанин провел часть жизни на Афоне и вернулся на Родину по благословению своего духовного отца [Ильинский 1908; Подскальский 1996]. Впоследствии Антонию пришлось еще раз удалиться на Афон, откуда он опять был призван в Киево-Печерский монастырь, где закончил свою жизнь в одном из скитов. Ученик св. Антония св. Феодосий Печерский, уже к 1062 г. являвшийся игуменом Печерского монастыря, вводит в нем Студийский Устав, специально переведенный с этой целью в Византии. Ко времени успения Феодосия — 1074 г. — Киево-Печерский монастырь находился под особым покровительством князя Святослава Ярославича [Повесть временных лет 1951]. Таким образом, появление в Киево-Печерском монастыре глаголических книг, связанных преданием с именем Мефодия, привезенных, возможно, самим Антонием Печерским, транслитерированных по благословению св. Феодосия, — вполне допустимый источник появления Изборника Святослава 1073 г. на Руси. Как писал Г. А. Ильинский, «переведенные или переписанные на Афоне произведения не оставались в стенах его монастырей, но в десятках и сотнях списков расходились по другим центрам славянского мира, повсюду распространяя византийские идеи и идеалы. Афон служил для славян не только своего рода научно-литературной лабораторией, но и передаточным пунктом и посредником в деле практического усвоения начал византийской культуры славянскими народами» [Ильинский 1908, 11].

О возможной в этот период времени в Киеве работе по транслитерации глаголических рукописей свидетельствуют некоторые надписи Софии Киевской, близкие в отдельных чертах графико-орфографической системе Изборника Святослава 1073 г. Палеография этих надписей откомментирована С. А. Высоцким как аналогичная начеркам Изборника Святослава 1073 г.

Обучение глаголице в данную эпоху в Киеве, возможно, предполагало лишь умение читать ее с целью правильной транслитерации на кириллицу, и потому в киевских надписях мало глаголических граффити — всего десять, причем это не слова, а лишь отдельные буквы. Единственная связная глаголическая запись, в которой, кстати, четко просматриваются модели угловатого глаголического письма, — это подпись **ⰳⰻⱂ** (**г҃ип{омоѕи}**) под датированным (до 1076 г.) граффити: **съпаси г҃и кагана нашего с҃** (№ 13).

С. А. Высоцкий обосновал отнесенность записи о кагане к князю Святославу Ярославичу, с именем которого связано появление Изборника 1073 г. [Высоцкий 1966, 49–52]. Так косвенно подтверждается, что в период княжения Святослава Ярославича в Киеве осуществлялась работа по транслитерации рукописных книг с глаголицы на кириллицу.

Итак, приведенные свидетельства неболгарских истоков Изборника Святослава 1073 г., текст которого создан в результате транслитерации старославянских оригиналов с архаической и древнейшей глаголицы на кириллицу, позволяют нам высказать гипотезу о возможном прибытии протографа этого памятника с Афона, где сохранялась традиция старославянского книгописания на глаголице в X — 1-й половине XI в.

ЛИТЕРАТУРА

Баранкова, Бахтурина и др. 1988 — *Баранкова Г. С., Бахтурина Р. В., Владимирова Л. А., Жуковская Л. П., Молдован А. М., Пичхадзе А. А.* Изборник Святослава 1973 г. Некоторые древнерусские южнославянские черты рукописи // Славянское языкознание: X международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1988.

Бибиков 1996 — *Бибиков М. В.* Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). М., 1996.

Бондарь 1990 — *Бондарь С. В.* Философско-мировоззренческое содержание Изборников 1073 и 1076 гг. Киев, 1990.

Верещагин 1977 — *Верещагин Е. М.* Ветхо- и новозаветные цитаты в Изборнике Святослава 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977.

Высоцкий 1966 *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XIV вв. Киев, 1966. Вып. 1.

Державина 1992 — *Державина Е. И.* Культурные связи древнего Киева (Статья о «македонских месяцах» в составе Изборника Святослава 1073 г.) // Герменевтика древнерусской литературы XI–XIV вв. Сб. 5. М., 1992.

Дурново 1924 — *Дурново Н. Н.* Русские рукописи XI–XII вв. как памятник старославянского языка // Јужнословенски филолог. Кн. IV. Београд, 1924.

Жуковская 1987 — *Жуковская Л. П.* Загадки записи Изборника Святослава 1073 г. // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987.

Иванова-Мавродинова 1968 — *Иванова-Мавродинова В.* За украсата на ръкописите от Преславската книжовна школа // Преславский сборник. 1968.

Ильинский 1908 — *Ильинский Г. А.* Значение Афона в истории славянской письменности // ЖМНП. Т. XVIII, ноябрь. СПб., 1908.

Кондаков 1906 — *Кондаков В. Н.* Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI в. СПб., 1906.

Куев 1986 — *Куев К.* Похвала на цар Симеон — реконструкция и разбор // Старобългаристика. София, 1986. № 2.

Лихачева 1977 — *Лихачева В. Д.* Византийские источники архитектурных фронтисписов Изборника 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977.

Мильков 1997 — *Мильков В. В.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.

Миронова 1999 — *Миронова Т. Л.* Эволюция графико-орфографических систем древнеславянского книжного наследия. М., 1999.

Миронова 2000 — *Миронова Т. Л.* Хронология старославянских и древнерусских рукописных книг X–XI вв. М., 2000.

Никольский 1930 — *Никольский Н. К.* «Повесть временных лет» как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. Л., 1930.

Нихоритис 1987 — *Нихоритис К.* Атонската книжовна традиция в разпространението на старобългарската литература (неизвестни и непроучени материали). София, 1987.

Нихоритис 1989 – *Нихоритис К.* Атонската книжовна традиция в распространението на кирило-методиевски извори // Втори международен конгрес по българистика. Доклади кирило-методиевистика симпозиум. София, 1989.

Павлова 1989 – *Павлова Р.* Въпроси на редакциите на старобългарски език // Втори международен конгрес по българистика. Доклади кирило-методиевистика симпозиум. София, 1989.

Повесть временных лет 1951 – Повесть временных лет. М., 1951.

Подобедова 1977 – *Подобедова О. И.* Изборник Святослава 1073 г. как тип книги // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977.

Подскальский 1996 – *Подскальский Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. СПб., 1996.

Протасьева 1974 – *Протасьева Т. Н.* Византийский орнамент // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1974. Вып. 2.

Пуцко 1980 – *Пуцко В. Г.* Об источниках миниатюр Изборника Святослава 1073 г. // Academie Bulgare des sciences. Jnstitut d'etudes Balkaniques. Etudes balcaniques. София, 1980. № 1.

Пуцко 1984 – *Пуцко В. Г.* Знаки Зодиака на полях Изборника Святослава 1073 г. // Palaeobulgarica. София, 1984. Т. 8. № 2.

Розов 1981 – *Розов Н. Н.* О датировке и локализации кирилло-белозерского списка Изборника царя Симеона // Русско-болгарские связи в области книжного дела. М., 1981.

Симонов 1977 – *Симонов Р. А.* Числовые обозначения в Изборнике 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977.

Щапов 1977 *Щапов Я. Н.* «Написание о правой вере» Михаила Синкелла в Изборнике 1073 г. и древнеславянской Кормчей Ефремовской редакции // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977.

И. Н. Данилевский

ТЕКСТОЛОГИЯ И ГЕНЕТИЧЕСКАЯ КРИТИКА В ИЗУЧЕНИИ ЛЕТОПИСНЫХ ТЕКСТОВ

Истекшее столетие в отечественном летописном источниковедении ознаменовалось закреплением и — в последние десятилетия — безусловным господством методики, предложенной на рубеже XIX–XX вв. А. А. Шахматовым. Ее принято характеризовать то как сравнительно-текстологический, то как сравнительно-исторический, то как историко-текстологический, то как историко-филологический метод, то как метод логически-смыслового анализа. Согласно этому методу (как бы он ни назывался), единственной гарантией получения достоверного знания при работе с летописными источниками служит их предварительный текстологический анализ. Именно с ним связывается преодоление того, что с легкой руки С. Н. Чернова получило наименование «потребительского отношения к источнику»[1]. Начиная с работ А. Е. Преснякова и М. Д. Приселкова[2] текстологическому анализу (как бы он ни назывался) все чаще отводится роль едва ли не основного источниковедческого метода Показательна в этом отношении оговорка одного из ведущих современных исследователей позднего русского летописания — критикуя «представление о недостаточности собственно источниковедческих методов», В. Г. Вовина-Лебедева добавляет: «главным из которых в русской, да и вообще в европейской науке признавался сравнительно-текстологический метод»[4]. Мало того, многими исследователями летописеведение рассматривается фактически как часть текстологии[5] Недаром в последнее десятилетие едва ли не все крупные исследования

по истории древнерусского летописания, если и не сводятся полностью к текстологическому анализу, написаны в рамках упомянутой научной парадигмы[6].

Видимо, за подобной точкой зрения все чаще скрывается не до конца осознанное отождествление текстологических и источниковедческих процедур: анализа списка с тем, что иногда принято называть внешней критикой источника, изучения собственно текста – с его внутренней критикой, а интерпретации литературного произведения (и текста источника как литературного произведения) – с исторической реконструкцией. Между тем процедуры эти различны, и между ними существует некий зазор.

Не вполне ясное ощущение этого разрыва между текстологией и источниковедением, скорее всего, и послужило основанием для прямо противоположной точки зрения, не нашедшей, впрочем, поддержки у большинства исследователей[7]

Однако ни сторонники расширительного толкования функций текстологии в источниковедческом исследовании, ни их противники не уточняют, как и в какой степени результаты изучения истории текста летописи влияют (и влияют ли вообще) на его интерпретацию.

Скажем, совершенно неясно, следует ли учитывать при истолковании выявленные в ходе текстологического анализа цитаты, инкорпорированные в исследуемый текст. «По умолчанию», считается, что их надо элиминировать из «производного» текста и исключать из его интерпретации[8]. И это логично: какую информацию об изучаемом явлении может дать текст, написанный совсем по другому поводу и, чаще всего, совсем в другое время? С точки зрения позитивизма[9] – никакой. Напротив, включение в позитивистские построения информации, почерпнутой непосредственно из цитат, приведенных автором источника, ставит исследователя в ложное положение, а все «реконструкции», основанные на них, оказываются фикциями. Именно поэтому существующая традиция исключать – при интерпретации текста – из рассмотрения все выявленные в нем цитаты представляется в высшей степени логичной. Это, однако, не снимает вопроса: но какую-то историческую информацию эти цитаты, которыми обильно насыщен практически

любой древнерусский текст, все-таки несут? Несомненно. Летописец, безусловно, — вопреки убеждениям некоторых современных специалистов — не только «пытается понять», но и прекрасно понимает, «*что* он пишет и переписывает». И мы не имеем права пренебрегать такой информацией. Вопрос лишь в том, как корректно использовать эту особенность наших источников для получения достоверных, верифицируемых результатов. Оценка текстов, даже целиком состоящих из цитат (подобно, скажем Слову или Молению Даниила Заточника), точки зрения их информативности резко изменится, когда с помощью выявленных цитат историк попытается ответить на вопрос, не *что* описывает источник (а это, замечу попутно еще раз, — вовсе не то же, *что* он пишет), а *о чем* он говорит. Цитаты (с их «памятью контекста») представляют собой чрезвычайно важный для историка источник информации о восприятии, оценках и характеристиках изучаемого им события автором текста нарративного источника, в составе которого эти цитаты выявлены — при полной бесполезности их для «реконструкции» самого события как такового.

Столь же неясно, как быть с текстами, источники которых установить не удается либо направленность разночтений между которыми собственно текстологическими методами не может быть установлена однозначно [10]

Недаром исследователи раннего отечественного летописания время от времени начинают усиленно заниматься поисками ранних протографов Повести временных лет. Так, пытаясь выявить летописные памятники X в., на которые якобы опирались составители Повести временных лет и предшествующих ей сводов XI в., М. Н. Тихомиров и Б. А. Рыбаков привлекали летописи XVI в., содержащие своеобразные (отсутствующие в Повести) известия о древнейшем периоде, — Устюжский свод и Никоновскую летопись [11] Вопрос о том, можно ли рассматривать «избыточные известия» В. Н. Татищева в качестве исторического источника, имеют столь обширную историографию, что сколько-нибудь полный анализ ее в данном случае просто невозможен [12]. Или — последний по времени пример — использование в работе Ю. Д. Акашева [13] сведений, почерпнутых из Иоакимовской летописи XVII в. [14]

Без таких текстологических «достроек» придется признать (как это делал М. Н. Тихомиров, критикуя, правда, не свои выводы — Д. С. Лихачева): если относить начало русского летописания к XI в., то окажется, что «вся древнейшая история Руси фактически представляет собой пересказ различного рода преданий, а тем самым и достоверность сведений по истории Руси первой половины XI века снижается до крайности. Какую ценность как исторический источник может иметь, например, рассказ о княжении Игоря, если он записан более чем за 100 лет после описываемого в нем события?»[15] Именно отсюда берут свое начало мифические «Сказания о первоначальном распространении христианства»[16], «Сказание о русских князьях X в.», «Повесть о начале Руси», летописи Осколда[17] и Ярослава Святославовича, древлянская летопись, свод Владимира и другие гипотезы, не имеющие и не находящие пока текстологического обоснования[18]. Их авторы, говоря словами Я. С. Лурье, «невольно возвращаются к дошахматовским методам разложения летописных сводов на отдельные элементы»[19] Вот откуда — а вовсе не из текстологических наблюдений — неодолимое стремление непременно учуять дух русского фольклора, народных преданий, «устных летописей» в ранних летописных сообщениях[20].

Все это — проявления определенного кризиса традиционного понимания (или, лучше сказать, традиционного недопонимания или даже полного непонимания) древнерусских летописей и древнерусских источников вообще, основывающегося на классическом текстологическом анализе. При всех неоспоримых достоинствах такого подхода исследователи, использующие его, все чаще сталкиваются с тем, что он — впрочем, как и любой другой метод — имеет свои ограничения. И их уже нельзя игнорировать.

Критические замечания в адрес так называемой шахматовской методики, сводящей источниковедческий анализ к текстологии, звучали уже не раз. И если оппоненты-филологи, как правило, ставили в упрек даже самому А. А. Шахматову отход в его историко-литературных построениях от «чистой» текстологии, то историки, напротив, полагали, что великий исследователь слишком узко подходил к летописям, замыкаясь исключитель-

но в текстологических построениях, — вне той исторической среды, которая их породила.

Так, с одной стороны, В. М. Истрин вполне справедливо отмечал, что гипотезы А. А. Шахматова далеко не всегда основывались на собственно текстологических наблюдениях[21]. Эта мысль позднее получила развитие. Так, один из наиболее «ортодоксальных» современных последователей А. А. Шахматова, Я. С. Лурье подчеркивал: «датировка Древнейшего свода, предложенная А. А. Шахматовым, имела предположительный характер, и реконструкция этого свода лишь в небольшой части опиралась на сравнительно-текстологические данные»[22]. Этот же исследователь отмечал: «примером шахматовских “больших скобок” можно считать его гипотезу о “Полихроне Фотия” 1423 г. — общем источнике свода 1448 г., ...Ермолинской летописи и Хронографа. Исследованиями последних десятилетий установлено, что и Ермолинская и Хронограф восходили не к “Полихрону Фотия”, а к сводам второй половины и конца XV в.; предположение о “Полихроне Фотия” лишается поэтому своей текстологической основы»[23]. При такой постановке вопроса остается неясным, а какие собственно «текстологические основы» были у этой гипотезы А. А. Шахматова до того, как текстологический анализ установил связь Ермолинской летописи и Хронографа со сводами второй половины XV в.? И почему эта гипотеза «лишается своей текстологической основы» только теперь? Быть может, ее не было и прежде, а была лишь гипотеза, с помощью которой А. А. Шахматов пытался объяснить текстуальные совпадения в изучавшихся им источниках?

С другой стороны, например, В. Т. Пашуто[24] считал, что А. А. Шахматов неправомерно сводит исторические условия, породившие летописи, лишь к «литературной среде» — «тому составу сборников и сводов, где обретаются эти своды»[25]. Из этого делался очень важный вывод: «Отдельные попытки Шахматова дать какое-либо смысловое объяснение полученным им чисто механическим путем построениям были произвольны как в деталях, где он широко применял конъектуральную критику, стремясь к “естественному истолкованию” “простого смысла”[26] текста, в отрыве от общей тенденции источника, в составе которого он сохранился, так и в целом»[27], а потому «в чистом виде

его текстология служила практике буржуазной историографии эпохи империализма»[28]. При этом, естественно, подразумевалось, что «общая тенденция источника» заведомо известна любому мало-мальски квалифицированному историку-марксисту. Позднее эти критические положения В. Т. Пашуто были поддержаны и развиты[29]

Так, А. Г. Кузьмин завершил критический анализ методологических подходов к изучению раннего летописания следующим пассажем: «Формальное сопоставление текстов всегда имеет тенденцию к замыканию их “в искусственном мире самодвижения редакций и разночтений”[30]. Достоверные данные из текстов могут быть получены при условии, если сравнение постоянно соразмеряется с той общественно-исторической средой, в которой возникли и обращаются изучаемые памятники. Встречая сходные описания, говорит Б. А. Рыбаков, исследователь “обязан убедиться в невозможности возвести их к жизни и лишь после этого говорить о литературном воздействии” Именно установление связи между текстом и породившей его общественной средой должно составлять основное содержание летописеведческого исследования. Безусловно, это несравнимо более сложная задача, чем констатация фактов текстуального расхождения и сходства. Но без ее решения текст не может быть даже правильно прочитан»

Обращает на себя внимание, что подобная критика шахматовской методологии явно неудовлетворительна, поскольку «правильное» прочтение самого источника и установление его «общей тенденции» либо сводятся к результатам формально-текстологического сопоставления (без объяснения, как данные текстологии можно «перевести» в общую характеристику источника[33]), либо предшествуют собственно научному изучению его текста.

Попытку выбраться из этого порочного круга недавно предпринял С. Я. Сендерович. Он предложил свой «выход за пределы шахматовской перспективы в рамках научной методологии», в котором «господствует не генетическая система отношений, а контекстуальная: внутренний анализ летописных текстов здесь включается в интертекстуальную перспективу» «Контекстуальный подход», по определению его автора, «наце-

лен прежде всего на поиски *интегральной* перспективы, поиски того, что составляет основу единства разнообразных текстов в рамках свода, что делает их участниками единой работы»

Такой перспективой для летописных текстов, по мнению С. Я. Сендеровича (с которым в данном случае трудно не согласиться), является Священное Писание: первый летописец, «как и всякий средневековый писатель, – экзегет». «Его источники: во-первых, Священная История, во-вторых, греческие хронографы» (при этом, правда, не поясняется, почему экзегетика должна быть так тесно связана с греческой хронографией). «Его задача заключается в том, чтобы события жизни его собственного народа подключить к универсальной, то есть христианской истории, таким образом подключить ее к историографической традиции, извлечь из области внеисторического бытия и баснословия и, собственно, сделать историей». «Чтобы стать летописцами, они [“зачинатели русского летописания”] должны прежде всего быть теологами и историософами»[37] «Те источники, по которым они учились тому, что такое история, – это доступные им книги Священной Истории евреев или отрывки из них, Толковые Пророчества отцов церкви и греческие хроники и хронографы, передающие Священную Историю и ее продолжение, а также Деяния и Послания апостолов, где толкуются проблемы подключения к истории новой ее ветви. В этом же ряду находится и традиция апостолов славян Кирилла и Мефодия. Во всех этих источниках историософия и историография предстают как истолкование событий на основе Священного Писания, то есть в качестве экзегезы». «Тут нельзя не быть теологом», – заключает С. Я. Сендерович

Приведенные рассуждения, безусловно, логичны и по сути, скорее всего, правильны. Настораживает, однако, вполне ощутимый априоризм предлагаемого подхода. Как и в советский период, когда летописец «не должен был быть» «церковником» (даже если он, вне всякого сомнения, был монахом), теперь – он просто обязан («не может не») быть «теологом». Между тем, и это – последнее – *пред*положение (как и предыдущее ему) сначала надо доказать. Иначе оно в научном плане выглядит ничуть не лучше позиции, критикуемой С. Я. Сендеровичем. К тому же круг чтения летописца и его «актуального» читателя должен

быть определен более точно. Мало того, необходимо выяснить (и, опять-таки, доказать), *что* из доступной им литературы *они* читали – да еще и понять, *как* читали: что из нее «вычитывали» и как это «вычитанное» понимали[39].

Поэтому «интертекстуальный»[40] поворот, пропагандируемый С. Я. Сендеровичем (при том, что он – в плане ментальных структур – представляется в принципе более корректным, чем подход к летописанию и летописцу, скажем, Д. С. Лихачева[41]), оказывается столь «тотальным», что методически проигрывает традиционному «шахматовскому» подходу. Предлагаемый же исследователем «нативистский план» Повести временных лет представляется не более чем очередной спекуляцией (хотя и достаточно остроумной)[42].

До тех пор, пока не будут предложены принципы редукции подобных методологических оснований в конкретную методику, позволяющую получать верифицируемые результаты, «контекстуальный» или «интертекстуальный» подход (при всей его соблазнительности) не может конкурировать с методом А. А. Шахматова. А всякая попытка разработки подобной методики, видимо, неизбежно – поскольку единственной реальностью, непосредственно доступной историку, были и остаются тексты – заставит вновь обратиться к текстологии: дисциплине, результаты которой так или иначе можно проверить. Вопрос, судя по всему, «лишь» в том, что понимать под текстологией.

В связи с этим, видимо, настало время поставить вопрос о пределах использования классической «филологической» текстологии и разработке текстологии «источниковедческой», которая отличается от первой целями и функциями. Подобно ей, она будет продолжать заниматься установлением (в специальном смысле этого термина) текстов и их генеалогией, выявлением пропусков и вставок, а также выявлять источники, на которые опирались авторы и редакторы анализируемого произведения. В то же время, в отличие от текстологии «филологической», основная цель ее, видимо, должна состоять не в определении «канонического» текста или «последней воли автора» (что необходимо литературоведам для подготовки публикации данного произведения[43]), а в реконструкции генеалогии текста источника как таковой.

Впрочем, такая постановка вопроса не нова. Еще в 1966 г. С. Н. Азбелев дал определение «исторической» текстологии: «Текстология вспомогательная историческая дисциплина, устанавливающая генетические взаимоотношения текстов путем сравнительно-исторического изучения их»[44]. И дело здесь не в том, «лучшее» это «определение текстологии»[45], нежели то, что дал Д. С. Лихачев, или нет. Азбелев просто предложил определение *другой* текстологии — той, которая в большей степени волнует историков («вспомогательной *исторической* дисциплины»), а не филологов.

Традиционный текстологический анализ опирается на признание текста летописи *произведением* (при всех оговорках и условностях применения этого термина по отношению к древнерусскому источнику вообще и летописи в частности[46]). Именно такое признание — осознается это или нет — лежит в основе шахматовской методики изучения текстов[47]. В таком виде — как *завершенный* на некотором этапе текст — летопись стала объектом структурного анализа, одним из воплощений которого и является анализ текстологический.

Между тем любое древнерусское произведение практически всегда предстает перед исследователем в нескольких вариантах, не совпадающих в точности друг с другом. Такая вариативность обычно трактуется как последовательные, не всегда (но преимущественно) намеренные изменения текста, связанные с его многократным переписыванием. Однако точно на таких же основаниях вполне можно полагать, что перед нами — определенная последовательность своеобразных черновиков текста произведения, ни один из которых не претендовал на «каноничность». Каждое изменение в предшествующем тексте — еще один «авторский» вариант, «проба пера». Каждое дополнение или, напротив, сокращение текста вполне сопоставимо с той работой, которую современный нам автор ведет над своей рукописью. В летописании эта черта древнерусской литературы проступает, пожалуй, наиболее наглядно[48]. Предельно четко эту особенность летописания сформулировал Д. С. Лихачев: «История вплоть до XVI в. не имела для русских людей законченных периодов, а всегда продолжалась современностью»,

поэтому «летопись фактически не имеет конца; ее конец в постоянно ускользающем и продолжающемся настоящем»[49]

Такая постановка вопроса позволяет вновь – после А. А. Шахматова – уйти (на время) от восприятия летописного свода как *законченного* текста. Для этого достаточно признать, что любой список не дает нам полного представления о летописи как о произведении в полном смысле слова. Он – лишь набросок, черновик, правка промежуточного текста, отличный от того вида, в котором летопись должна была предстать перед своим основным, *окончательным* Читателем. Подобный взгляд на летописание позволяет использовать для его исследования *постструктуралистскую методологию,* на которой, в частности, и базируются методы так называемой *генетической критики,* разрабатываемой во Франции в течение последних тридцати лет[50].

По определению одного из создателей этого направления, «противостоя текстовой закрытости и неподвижности структурализма, от которого она, однако, унаследовала методы анализа и размышления о текстуальности, вступая в спор с рецептивной эстетикой, которая занимается *восприятием* текстов, а не их *созданием,* генетическая критика принесла с собою новый взгляд на литературу. Ее предмет – литературные рукописи, в той мере, в какой они содержат следы развития, становления текста. Ее метод – обнажение плоти и процесса письма, а также построение целой серии гипотез о самой письменной деятельности. Ее цель: описать литературу как делание, деятельность, движение» Генетические критики на основании анализа «видимых следов действия творческого механизма» – максимально доступного исследователю числа рукописей произведения, «разложенных в определенном порядке», – пытаются реконструировать «предысторию» текста. От конкретной рукописи – «застывшего, изолированного, зачастую прерывистого следа пишущей руки» – генетический критик «мысленно переходит к повторяющимся операциям, из которых состоит процесс письма – написать, добавить, вычеркнуть, заменить, переставить местами. В свою очередь, размышления об операциях приводят генетического критика к гипотезам о той ментальной деятельности, которая за ними скрывается». Следуя этим путем, генетический критик «строит предположения о путях развития

письма и об особенностях того творческого процесса, который Пруст, вслед за Леонардо да Винчи, назвал *cosa mentale* [умственная вещь — *ит.*]»

Правда, генетические критики неоднократно подчеркивали, что они имеют дело лишь «с рукописями современных писателей». И это предпочтение вполне объяснимо: «мы имеем в виду литературу совершенно определенного рода, — уточняют они, литературу современную, такую литературу, которая предполагает рефлексию текста над самим собой (текст и рукопись содержат следы этой рефлексии, следы становления письма) и трансгрессию (в рукописи сталкиваются тяга к воспроизводству уже добытого знания и всплески творческой энергии). В другие литературные эпохи предпосылки были иными»[54]. Однако это временнóе ограничение в случае с летописями не срабатывает, поскольку летописеведы, как мы уже отмечали, подобно генетическим критикам, исследуют «процессы, не имеющие конца»

Генетическая критика основывается на данных и методах классической текстологии, — но не ограничивается ими. Последовательные этапы развития текста, установленные текстологически, становятся основой *генетического досье*: подборки последовательных вариантов, «выписок» цитат, сокращений, дополнений и вообще любой правки «исходного» текста. Причем это досье всегда будет заведомо неполным[57], поскольку значительная часть его утрачена по разным причинам (и, прежде всего, потому, что никто не собирался хранить его).

* * *

Чтобы стало яснее, о чем идет речь, приведем в качестве примера генетическое досье небольшого фрагмента из Повести временных лет: речь идет об описании бегства Святополка Окаянного под 6527/1019 г.

Классическая текстология позволяет выстроить хронологическую последовательность дошедших до нас текстов с этим описанием. Наиболее ранней формой анализируемого образа является, видимо, текст, сохранившийся в составе Новгородской I летописи старшего извода (Начальный свод, по определению А. А. Шахматова, либо первая редакция Повести

временных лет, по определению М. Х. Алешковского). Там это описание крайне лапидарно: «И бѣжя Святопълк въ Печѣнѣгы, а Ярослав иде Кыеву»[58] И все. В чуть более поздней редакции (Новгородская I летопись младшего извода) появляются новые детали: «И бѣжа Святополк в Печенѣгы, и бысть межи Чахы и Ляхы, никим же гоним, пропаде оканныи, и тако злѣ живот свои скончa; яже дым и до сего дни есть, а Ярослав иде къ Кыеву» Развернутое описание бегства Святополка появилось, видимо, только под пером составителя житийного «Сказания и страсти и похвалы святюю мученику Бориса и Глеба», составленного, по мнению Н. Н. Ильина, перед канонизацией первых русских святых в самом конце X в., за несколько лет до появления на свет Повести временных лет[60]. Здесь есть уже все (точнее, почти все) то, что мы читаем в Повести: и «расслабленные кости» Святополка, и путешествие его на носилках, и вопли о гонящихся за ним, и «пустыня межю Чехы и Ляхы», и могила, пребывающая «до сего дне». Только «дым» заменен «смрадом», да отсутствует уж совсем, казалось бы, незначительная деталь — не упоминается, что Святополк принимает посмертные муки в пустыни связанным: «И уже къ вечеру одолѣ Ярослав, а сь окань-ныи и Святопълк побѣже; и нападе на нь бѣс, и раслабѣша кости его, яко не мощи ни на кони сѣдѣти; и несяхуть его на носилѣх. И прибѣгоша Берестию съ нимь. Он же рече: "Побѣгнѣте, осе женуть по нас!" И посылахуть противу, и не бѣ ни гонящаа, ни женущааго въ слѣд его. И лежа въ немощи, въсхопив ся, глаголаше: "Побѣгнѣмы еще: женуть! Ох мнѣ!" И не можааше тьрпѣти на единомь мѣстѣ. И пробѣже Лядьску землю, гоним гнѣвъмь Божиемь. И прибѣже въ пустыню межю Чехы и Ляхы. И ту испроврьже живот свои зълѣ. И прият възмьздие от Господа, яко же показа ся посъланая на нь пагубьная рана. И по съмьрти муку вѣчьную и тако обою живоу лихован бысть: и сьде — не тъкъмо княжения, нъ и живота гонезе, и тамо — не тъкъмо царствия небеснааго и еже съ ангелы жития порѣши, нъ и муце и огню предасть ся. И есть могыла его и до сего дьне, и исходить отъ неѣ смрад зълыи на показание человеком»[61]

Итак, в результате собственно текстологического анализа перед нами предстает следующая картина развития текста:

Новгородская I летопись старшего извода	*Новгородская I летопись младшего извода*	*Сказания и страсти и похвалы святюю мученику Бориса и Глеба*
И бѣжя Святопълк въ Печѣнѣгы, а Ярослав иде Кыеву	И бѣжа Святополк в Печенѣгы, и бысть межи Чахы и Ляхы, никим же гоним, пропаде оканныи, и тако злѣ живот свои сконча; яже дым и до сего дни есть, а Ярослав иде къ Кыеву	И уже къ вечеру одолѣ Ярослав, а сь оканьныи и Святопълк побѣже; и нападе на нь бѣс, раслабѣша кости его, яко не мощи ни на кони сѣдѣти; и несяхуть его на носилѣх. И прибѣгоша Берестию съ нимь. Он же рече: “Побѣгнѣте, осе женуть по нас!” И посылахуть противу, и не бѣ ни гонящаа, ни женущаага въ слѣд его. И лежа въ немощи, въсхопив ся, глаголааше: “Побѣгнѣмы еще: женуть! Ох мнѣ!” И не можааше търпѣти на единомь мѣстѣ. И пробѣже Лядьску землю, гоним гнѣвъмь Божиемь. И прибѣже въ пустыню межю Чехы и Ляхы. И ту испровръже живот свои зълѣ. И приял възмьздие от Господа, яко же показа ся посъланая на нь пагубьная рана. И по съмьрти муку вѣчьную и тако обою живоу лихован бысть: сьде — не тъкъмо княжения, нъ и живота гонезе, и тамо — не тъкъмо царствия небеснааго и еже съ ангелы жития порѣши, нъ и муце и огню предасть ся. И есть могыла его и до сего дьне, и исходить отъ неѣ смрад зълыи на показание человеком.

Лаврентьевская летопись

К вечеру же одоле Ярослав, а Святополк бежа. И бежащю ему, нападе на нь бес, и раслабеша кости его, не можаше седети на кони, и несяхуть и на носилех. Принесоша и к Берестью, бегающе с нимь. Он же глаголаше: "Побегнете со мною, женуть по нас" Отроци же его всылаху противу: "Еда кто женеть по нас? И не бе никого же вслед гонящаго, и бежаху с нимь. Он же в немощи лежа и въсхопивъся глаголаше: "Осе женуть, о женуть, побегнете" не можаше терпети на едином месте. И пробежа Лядьскую землю, гоним божьим гневом, прибежа в пустыню межю Ляхы и Чехы, испроверже зле живот свой в том месте. Его же по правде, яко неправедна, суду нашедшю на нь, по отшествии сего света прияша мукы оканьнаго. Показоваше яве посланая пагубная рана в смерть немилостиво вогна. И по смерти вечно мучим есть связан. Есть же могыла его в пустыни и до сего дне. Исходить же от нея смрад зол.

Это – текстологическая основа генетического досье. Остается, правда, неясным, откуда летописец смог раздобыть детали описания бегства Святополка, которых – заметим становится все больше по мере удаления описания во времени от самого описываемого события. Попытаемся восполнить пробелы в генетическом досье путем обращения к литературным произведениям, которые, как установлено текстологами, летописец использовал в качестве своих источников или, по крайней мере, был с ними знаком. Для удобства разобьем генетическое досье этого описания на части, каждая из которой соответствует определенному этапу развития текста.

На первом этапе мы имеем всего одну фразу, которая, правда, довольно быстро «набирает вес»:

Новгородская I летопись старшего извода	*Новгородская I летопись младшего извода*
И бѣжя Святопълк въ Печѣнѣгы, а Ярослав иде Кыеву	И бѣжа Святополк в Печенѣгы, и бысть межи Чахы и Ляхы, ником же гоним, пропаде оканныи, и тако злѣ живот свои скончa; яже дым и до сего дни есть, а Ярослав иде къ Кыеву

Источники следующего описания

«В *архан.* поныне *между чахи и ляхи* знчт. так и сяк, ни то ни сё, середка на половине. *День ушел между чахи и ляхи*, не знаю куда»[62].	«Нечестивый бежит, когда никто не гонится за ним...»[63]	«...и дым мучения их [тех, «кто поклоняется зверю и образу его и принимает начертание на чело свое, или на руку свою»] будет восходить во веки веков»[64].

На первом этапе переработки текста в рассказ о бегстве Святополка вставляется, во-первых, упоминание о том, что он «бысть межи Чахы и Ляхы». Это «уточнение» оказывается поговоркой, буквально означающей: ‘Бог весть где’[65]. В то же время не исключено, что оно является своеобразным воплощением «обещания», что «беззаконные», нарушающие Божественные установления, его завет: они должны погибнуть «между народами», и «пожрет» их земля врагов[66]. Правда, текстологический анализ не позволяет пока настаивать на такой трактовке этой детали. В то же время нельзя ее и полностью исключить из рассмотрения, поскольку в дальнейшем, судя по всему, именно упомянутый мотив получит развитие в тексте.

Сразу же можно отметить, как фразеологизм «межи Чахы и Ляхы» на каждой следующей стадии изменения текста постепенно теряет свою «поговорочность». Уже в *Сказании и страсти и похвале* он «звучит» как «Чехы и Ляхы», а в лаврентьевском варианте — как «Ляхы и Чехы», судя по всему, полностью пре-

вратившись в топографическое указание (с уточнением, что Святополк попадает туда «пробежа Лядьскую землю»).

Во-вторых, «нечестивость» Святополка подчеркивается указанием, позаимствованным, скорее всего, из библейской книги Притч Соломоновых, что тот бежит, «никим же гоним». Здесь же появляется и эпитет, превратившийся позднее в прозвище Святополка, «окаянный».

В-третьих, в рассказ летописца вставляется упоминание дыма, который якобы появляется после «злой» смерти Святополка. Он явно восходит к апокалиптическому «дыму мучений», который «будет восходить во веки веков» от грешников, поклонившихся Антихристу.

Другими словами, все появившиеся детали должны были заклеймить Святополка как богоотступника и пособника Антихриста.

На следующем этапе развития текста изложение заметно расширилось:

Новгородская I летопись младшего извода	*Источники следующего описания*	
И бѣжа Святополк в Печенѣгы, и бысть межи Чахы и Ляхы, никим же гоним, пропаде оканныи, и тако злѣ живот свои скончa; яже дым и до сего дни есть, а Ярослав иде къ Кыеву	Около того же времени Антиох [IV Епифан] с бесславием возвращался из пределов Персии. ⟨...⟩ Воспылав гневом, он... приказал правящему колесницею непрестанно погонять и ускорять путешествие, тогда как небесный суд уже следовал за ним... Тогда случилось, что он упал с колесницы, которая неслась быстро, и тяжким падением повредил все члены	«Оставшимся из вас пошлю в сердца робость в земле врагов их, и шум колеблющегося листа погонит их, и побегут, как от меча, и падут, когда никто не преследует... И не будет у вас силы противостоять врагам вашим. И погибнете между народами, и пожрет вас земля врагов ваших»[68]

тела. И... несен был на носилках, показуя всем явную силу Божию...; смрад же зловония от него невыносим был в целом войске. ⟨...⟩.

...Пришел уже на него праведный суд Божий ⟨...⟩

Так этот человекоубийца и богохульник, претерпев тяжкие страдания, какие причинял другим, кончил жизнь на чужой стороне в горах самою жалкою смертью[67]

Сказание и страсть и похвала святюю мученику Борису и Глебу

И уже къ вечеру одолѣ Ярослав, а сь оканьныи и Святопълк побѣже; и нападе на нь бѣс, и раслабѣша кости его, яко не мощи ни на кони сѣдѣти; и несяхуть его на носилѣх. И прибѣгоша Берестию съ нимь. Он же рече: "Побѣгнѣте, осе женуть по нас!" И посылахуть противу, и не бѣ ни гонящаа, ни женущааго въ слѣд его. И лежа въ немощи, въсхопив ся, глаголааше: "Побѣгнѣмы еще: женуть! Ох мнѣ!" И не можааше тьрпѣти на единомь мѣстѣ. И пробѣже Лядьску землю, гоним гнѣвъмь Божиемь. И прибѣже въ пустыню межю Чехы и Ляхы. И ту испровръже живот свои зълѣ. И прият възмьздие от Господа, яко же показа ся посъланая на нь пагубьная рана. И по съмьрти муку вѣчьную и тако обою живоу лихован бысть: и сьде — не тъкъмо княжения, нъ и живота гонезе, и тамо — не тъкъмо царствия небеснааго и еже съ ангелы жития порѣши, нъ и муце и огню предасть ся. И есть могыла его и до сего дьне, и исходить отъ неѣ смрад зълыи на показание человеком

На этом этапе развивается идея, заложенная при предыдущей переработке текста. Во-первых, описание бегства Святополка дополняется деталями, восходящими к уже упоминавшейся Книге Левит (но теперь апелляция к ней приобретает вполне выраженный вид).

Во-вторых, появляется целый комплекс деталей, которые совпадают с библейским описанием бегства Антиоха IV Епифана из Персии («расслабленность» Святополка, результатом чего становится его передвижение на носилках, постоянное стремление беглеца ускорить свое путешествие и, наконец, «смрад зловония», сменивший в предыдущем описании «дым мучений»)[69] Привлечение образа Антиоха для развития косвенной характеристики Святополка станет ясным, если учесть, что именно Антиох IV, «представленный в Книге Даниила как противник Бога, жестокий тиран и притеснитель праведной веры... стал непосредственным прообразом христианского анти-Мессии, Антихриста»[70] Другими словами, в новом варианте описания Святополк все больше сближается с Антихристом. Следует ли удивляться этому, если вспомнить, что именно в «Страсти и сказании и похвале...» характеристика Святополка — «советника всему злу» и «начальника всей неправде» — дополняется и такими деталями: его мать «преже бѣ чьрницею, грькыни сущи; и поялъ ю бѣ Яропълкъ, братъ Володимирь, и ростригъ ю красоты дѣля лица ея»[71]. Согласно же апокрифическому Откровению Мефодия Патарского, Антихрист должен родиться от «черницы»[72].

Наконец, на завершающем этапе развития текст претерпел дополнительные изменения:

Сказание и страсть и похвала святюю мученику Борису и Глебу	*Источники следующего описания*	
И уже къ вечеру одолѣ Ярослав, а сь оканьныи и Святопълк побѣже; и нападе на нь бѣс, и раслабѣша кости его, яко не мощи ни на кони сѣдѣти; и несяхуть его на носилѣх. И прибѣгоша Берестию съ нимь. Он же рече: "Побѣгнѣте, осе же-	«Оканьныи же Иродъ за неколико дьнии тляемъ и червьми растачаемъ злѣ житье си разори, якоже и нечестивыи отець его, ибо то на Христа начатъ сверстьникы его дерзнувъ усѣкну сведену, еще сы въ житии нелѣпо и хулно, житье си испроверже.	«И сказал... Господь Руфаилу: "Свяжи Азазела по рукам и ногам и положи его в пустыне; сделай отверстие в пустыне, которая находится в Дудаеле, и опусти его туда. ...И в великий день суда он будет брошен в жар (геенну).

нуть по нас!" И посылахуть противу, и не бѣ ни гонящаа, ни женущаага въ слѣд его. И лежа въ немощи, въсхопив ся, глаголааше: "Побѣгнѣмы еще: женуть! Ох мнѣ!" И не можааше тьрпѣти на единомь мѣстѣ. И пробѣже Лядьску землю, гоним гнѣвъмь Божиемь. И прибѣже въ пустыню межю Чехы и Ляхы. И ту испроврьже живот свои зълѣ. И прият възмьздие от Господа, яко же показа ся посъланая на нь пагубьная рана. И по съмрьти муку вѣчьную и тако обою живоу лихован бысть: и сьде не тъкъмо княжения, нъ и живота гонезе, и тамо – не тъкъмо царствия небеснаага и еже съ ангелы жития порѣши, нъ и муце и огню предасть ся. И есть могыла его и до сего дьне, и исходить отъ неѣ смрад зълыи на показание человеком

Его же по правдѣ, яко неправеднаго, суду нашедшю, по отшествии сего свѣта приняша мукы оканьнаго. Показавше яве образъ, абье прятъ сего от Бога послана рана пагубная в смерть немилостиво вътна»[73].

...Ему припиши все грехи!"»[74]

Лаврентьевская летопись

> К вечеру же одоле Ярослав, а Святополк бежа. И бежащю ему, нападе на нь бес, и раслабеша кости его, не можаше седети на кони, и несяхуть и на носилех. Принесоша и к Берестью, бегающе с нимь. Он же глаголаше: "Побегнете со мною, женуть по нас" Отроци же его всылаху противу: "Еда кто женеть по нас?" И не бе никого же вслед гонящаго, и бежаху с нимь. Он же в немощи лежа и въсхопивъся глаголаше: "Осе женуть, о женуть, побегнете" не можаше терпети на едином месте. И пробежа Лядьскую землю, гоним божьим гневом, прибежа в пустыню межю Ляхы и Чехы, испроверже зле живот свой в том месте. Его же по правде, яко неправедна, суду нашедшю на нь, по отшествии сего света прияша мукы оканьнаго. Показоваше яве посланая пагубная рана в смерть немилостиво вогна. И по смерти вечно мучим есть связан. Есть же могыла его в пустыни и до сего дне. Исходить же от нея смрад зол

Теперь текст, повествующий о бегстве Святополка после битвы на Альте, дополняется прямой цитатой из Хроники Георгия Амартола, отсылающей читателя к рассказу о кончине Ирода Окаянного, который, подобно отцу своему, «дерзнул против Христа».

Кроме того, в этом рассказе появляется столь любопытная деталь, как упоминание мучений, которые Святополк должен принять после смерти связанный в пустыне. Смысл этого уточнения, как мне представляется, может быть установлен при обращении к апокрифической Книге Эноха. На славянский язык она была переведена еще в X–XI вв.[75] В ней, в частности, упоминается Азазиэль, который связанным должен быть заключен или прогнан в пустыню Дудаэль – «для отпущения», чтобы в судный день «он понес на себе их беззакония»[76] С этим-то козлом отпущения, видимо, и сравнивается Святополк.

Как видим, практически для всех деталей летописного описания удается найти литературные прообразы.

На основе генетического досье воссоздается *авантекст*[77] произведения – «его новое синтетическое прочтение, реконструирующее последовательность генезиса»[78] По сути, авантекст представляет собой *реконструкцию* генезиса текста источника. Важным элементом этого процесса воссоздания логики форми-

рования текста является постоянная проверка того, подтверждается ли рабочая гипотеза исследователя на всем пространстве авантекста или лишь в отдельных его частях.

Теперь мы можем проанализировать, так сказать, генез образов, которые использовали авторы для описания бегства Святополка.

Итоговый «перевод» рассматриваемого отрывка мог выглядеть приблизительно так: «Нечестивый Святополк, винный в пролитии крови человеческой, бежал от Ярослава как злодей и богохульник Антиох IV из Персии. И не было ему спасения. И умер он невесть где, подобно Ироду Окаянному, приняв муки за свое неверие. И после смерти вечно мучим, добно козлу отпущения».

Однако на этом работа по демистификации текста не закончена. Напротив, по существу, она только начинается. Теперь исследователю предстоит проанализировать каждый из выявленных образов, с которым так или иначе идентифицируется в Повести Святополк. Принципиально важным при этом становится прояснение логики автора, привлекшего для описания «подробностей» данного события именно эти, а не другие образы. Выявление логических связей между ними (т. е. воссоздание авантекста как такового), пожалуй, самая сложная, хотя и наиболее интересная часть процедуры демистификации. Она же — в силу своей принципиальной гипотетичности — является и наименее верифицируемой, все больше сдвигаясь от полюса «научности» к полюсу «гуманитарности».

Что же могло заставить летописца косвенно отождествить Святополка именно с этими персонажами?

Скажем, что могло сближать для создателя летописи Святополка с Антиохом IV Епифаном (175—164 гг. до н. э.)? С одной стороны, это могло быть вызвано некоторым сходством обстоятельств гибели Святополка и библейского персонажа. Однако никому еще не удалось обнаружить каких-либо «свидетельских показаний», на которые летописец мог опираться в этом случае. С другой стороны, такое отождествление могло исходить из какого-то семантического сходства — в глазах летописца — этих персонажей. В таком случае, не исключено, что

приписывание Святополку сходства с Антиохом объясняется особым отношением к последнему в христианской традиции.

Известно, что автор Книги Даниила ожидал непосредственно после смерти Антиоха установления «вечного царства» «святых Всевышнего» и крушения государства Селевкидов[79] Однако, когда этого не произошло, пророчество о Царстве Христовом было отнесено на будущее время. При этом «противник Бога, жестокий тиран и притеснитель праведной веры, Антиох IV стал непосредственным прообразом христианского анти-Мессии, Антихриста»[80] Помимо всего прочего, обращает на себя внимание то, что, по словам Иеронима, Антиох «за отступничество наделит их [Иудеев] имениями и будет раздавать дары. Так же и Антихрист будет раздавать обольщенным многие дары и наделять свое войско землей, и кого будет не в состоянии [покорить] посредством страха, тех покорит через корыстолюбие»[81]. Это – еще одна черта, «роднящая» Святополка с Антиохом (если не с самим Антихристом): «О убьеньи Борисовѣ. Святополкъ же сѣде Кыевѣ по отци своемь, и съзва Кыяны, и нача даяти имъ имѣнье. Они же приимаху, и не бѣ сердце ихъ с нимь...»[82]

Еще одна черта, обращающая на себя внимание, – бытовавшее в христианской традиции представление, что Антиох «восстал против служения Богу»[83] Вполне естественно, вспоминается здесь вывод Г. М. Филиста о том, что Святополк «противостоял насильственному насаждению христианства»[84].

Ко всем этим параллелям «тянут» и косвенное (в списке Владимировичей под 6488 г.) отождествление Святополка с библейским Даном (от «колена» которого должен родиться Антихрист), и указанный летописцем срок его правления в Киеве (с июля 6523 г. по 6527 г., то есть три с половиной года – срок правления Антихриста в последние времена[85]), и, наконец, его происхождение. На последнем, видимо, следует остановиться особо. Напомню, как о нем повествует летописец: «Володимеръ же залеже жену братьню Грекиню, и бѣ непраздна, от неяже родися Святополкъ. От грѣховьнаго бо корени золъ плодъ бываеть[86]: понеже бѣ была мати его черницею, а второе, – Володимеръ залеже ю не по браку, прелюбодѣи бысть убо. Тѣмь и отець его не любяще, бѣ бо от двою отцю, от Ярополка

и от Володимера» Как правило, это указание рассматривается только в буквальном смысле. Между тем, в древнерусском переводе Откровения Мефодия Патарского упомянуто, что Антихрист родится от «черницы»[88]. То, что мать Святополка была монахиней, столь важно для летописца, что он сообщает об этом дважды: «У Ярополка же жена Грекини бѣ и бяше была черницею: бѣ бо привелъ [ю] отець его, Святослав и вда ю за Ярополка красоты ради лица ея»[89].

Так что, судя по всему, подбор библейских «аналогов» Святополку был обусловлен не столько историческими реалиями (хотя, видимо, и ими тоже), сколько тем прообразом, на который должно было выводить читателя летописи описание этого персонажа.

Важной особенностью предлагаемой трактовки исследуемого текста является то, что она принципиально верифицируема. В случае несогласия с ней исследователь должен предложить свой вариант генетического досье и, соответственно, свой авантекст рассказа Повести о бегстве Святополка Окаянного.

* * *

Таким образом, генетические критики, восстанавливающие авантекст, фактически решают ту задачу, которую Ф. Шлейермахер называл собственно *пониманием*: реконструировать сам процесс репрезентации образа, формулирования мысли, скрытых в готовом тексте, с которым имеет дело интерпретатор[90] Тем самым генетическая критика закрывает лакуну, отмеченную нами, – между классической текстологией (которая идет от списка к тексту, а от него – к произведению) и летописным источниковедением (которое движется параллельно текстологическому анализу, но не совпадает с ним: от того, что когда-то было принято называть «внешней» критикой источника, к его «внутренней» критике и, наконец, к интерпретации текста источника, завершающейся исторической реконструкцией). Связующим звеном в этой цепи и оказывается генетическая критика. Основываясь на результатах текстологических наблюдений, она гипотетически реконструирует сам процесс создания текста, двигаясь от его внешней формы к форме вну-

тренней[91], а от нее (учитывая память контекста тех «выписок» и цитат, которые дополняют и развивают исходный текст, либо его «вычеркнутых» фрагментов) – к реконструкции самого образа события, реальности стоящей *за* текстом источника.

Полагаю, именно на «генетическом» (а не на собственно текстологическом) уровне становится возможной реконструкция «общей характеристики» и замысла летописного произведения, что, как известно, является необходимым предварительным условием использования его в качестве исторического источника.

При этом текстология занимает подобающее ей место в гуманитарном исследовании. Такой подход не только точнее определяет область ее «юрисдикции», компетенции и приоритетов, но и намечает сферы, в которые она вторгаться не может и не имеет права – в частности, для историков, в вопросе преодоления так называемого «потребительского отношения к источнику». Полагаю, только двойное – «систематическое» и «несистематическое», «извне» (текстологическое) и «изнутри» (генетическое) – прочтение древнерусских источников позволит ближе подойти к пониманию их текстов, совершить следующий после А. А. Шахматова шаг в научном изучении древнерусского летописания как исторического источника и, главное, сделает выводы историков максимально верифицируемыми.

ПРИМЕЧАНИЯ

По словам Я. С. Лурье, «в печати этот термин, употреблявшийся в повседневном научном общении 20–30-х гг., появился лишь один раз. В 1934 г. при обсуждении доклада Б. Д. Грекова "Рабство и феодализм в древней Руси" С. Н. Чернов заметил: "Если подойти к тому, как Б. Д. Греков пользуется источниками, я бы сказал (пусть не обидится на меня Б. Д.), что его отношение к ним в известной мере потребительское. Б. Д. имеет перед собой источник и ограничивается тем, что просто потребляет его, *совсем не интересуясь тем, как он приготовлен в своем целом и в своих частях*"» [Известия Гос. Академии истории материальной культуры. М.; Л., 1934. Вып. 86. С. 111–112]» (*Лурье Я. С.* Предисловие // *Приселков М. Д.* История русского летописания X–XV вв. СПб., 1996. С. 29; курсив мой. – *И. Д.*). Более подробное объяснение того, что представляет собой «потребительское отноше-

ние» к источнику, дал чуть позднее М. Д. Приселков: «если историк, углубляясь в изучение летописных текстов, произвольно выбирает из летописных сводов разных эпох нужные ему записи, как бы из нарочно для него заготовленного фонда, *т. е. не останавливает своего внимания на вопросах, когда, как и почему сложилась данная запись о том или ином факте*, то этим он, с одной стороны, обессиливает запас возможных наблюдений над данным источником, так как определение первоначального вида записи и изучение ее последующих изменений в летописной традиции могли бы дать исследователю новые точки зрения на факт и объяснить его летописное отражение, а с другой стороны, при этом историк нередко может попасть в то неловкое положение, что воспримет факт неверно, т. е. в его московской политической трактовке, через которую прошло огромное количество дошедших до нас летописных текстов» (*Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. С. 36; курсив мой. – *И. Д.*).

Приселков М. Д. Рецензия на книгу Вл. Пархоменко «Начало христианства Руси» // Известия Отделения русского языка и словесности АН. СПб., 1914. Т. 19, кн. 1; *Приселков М. Д.* Русское летописание в трудах А. А. Шахматова // Известия Отделения русского языка и словесности АН за 1920 г. Пг., 1922. Т. 25; *Пресняков А. Е.* А. А. Шахматов в изучении русских летописей // Там же.

[3] Приведу всего лишь одно характерное высказывание последних лет: «игнорировать результаты сравнения доступных нам летописей, “потребительски” использовать летописные рассказы “как таковые” без учета параллельных текстов и летописной генеалогии, нельзя – это неизбежно приводит к произвольности и неубедительности выводов, основанных на таких построениях» (*Лурье Я. С.* Две истории Руси XV века: Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994. С. 13).

[4] *Вовина-Лебедева В. Г* К вопросу о методах исследования нарративных текстов // Отечественная история. 2002. № 4. С. 124. При этом как-то «само собой» забывается, что исследователи так и не смогли договориться относительно того, что же, собственно, представляет собой метод текстологии (ср., напр.: *Лихачев Д. С.* По поводу статьи Б. Я. Букштаба // Русская литература. 1965. № 1. С. 84; *Прохоров Е.* Предмет, метод и объем текстологии как науки // Русская литература. 1965. № 3. С. 149; *Азбелев С. Н.* Текстология как вспомогательная историческая дисциплина // История СССР 1966. № 4. С. 91, и др.).

Ср.: *Лихачев Д. С., Янин В. Л., Лурье Я. С.* Подлинные и мнимые вопросы методологии изучения русских летописей // Вопросы истории. 1973. № 8. С. 197; *Черепнин Л. В.* Спорные вопросы изучения Начальной летописи в 50–70-х годах // История СССР 1972. № 4. С. 52–53 и др.; *Черепнин Л. В.* К вопросу о методологии и методике источниковедения

и вспомогательных исторических дисциплин // Источниковедение отечественной истории. М., 1973. Вып. 1. С. 54–60, и др.

Муравьева Л. Л. Московское летописание второй половины XIV – начала XV века. М., 1991; *Лурье Я. С.* Две истории Руси XV века: Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994; *Бобров А. Г.* Новгородские летописи XV века. СПб., 2001, и др. Симптоматично и переиздание классических работ как самого А. А. Шахматова (*Шахматов А. А.* Разыскания о русских летописях. М.; Жуковский, 2001; *Шахматов А. А.* История русского летописания. СПб., 2002. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах), так и наиболее последовательного его ученика, М. Д. Приселкова (*Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. [2-е изд.] СПб., 1996; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. СПб., 2003).

[7] Ср.: «...Текстологии может быть оставлена лишь формальная классификация списков и редакций, установление формальных взаимоотношений текстов, выявление формальных особенностей их, причем содержательный смысл всех установленных отличий может быть понят лишь в рамках историко-филологических наук» (*Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 22–23). При этом, правда, оставалось неясным, что имеется в виду под «историко-филологическими науками». Ср.: «Текстология не может тормозить развитие истории» (*Пашуто В. Т.* Некоторые общие вопросы летописного источниковедения // Источниковедение отечественной истории: Сборник статей. М., 1973. Вып. 1. С. 67). С другой стороны, звучали призывы не превращать текстологию в «служанку» «всевозможных теоретических концепций» (*Лурье Я. С.* О гипотезах и догадках в источниковедении // Источниковедение отечественной истории: Сб. статей. 1976. М., 1977. С. 40).

[8] Ср., напр.: «Итак, Новгородская I летопись позволяет установить ряд вставок, внесенных в текст составителями “Повести временных лет” *Выделив из состава “Повести” вставные статьи,* мы получим текст, дающий некоторое представление о том, какие известия о событиях на Руси IX–X вв. имелись в древнейшей летописи. Впрочем, и в таком реконструированном виде летописные известия все-таки предстанут перед нами не в своем первоначальном виде, а в более поздней переработке, так как и текст Новгородской летописи уже имеет *составной, компилятивный* характер» (*Тихомиров М. Н.* Начало русской историографии. С. 48; курсив мой. – *И. Д.*).

В то же время, если этого не удается сделать, историк, как правило, тут же предлагает альтернативную версию, «текстологически» объясняющую такую невозможность. Так, например, А. А. Зимин обращает

внимание на то, что «еще А. А. Шахматов установил, что в рассказ 1037–1039 гг. составитель Начального свода 1093–1095 гг. вставил отрывок из паремейника [Вставка "велика бо бываеть полза... въсприемлеть душа велику ползу" (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 152, 153; *Шахматов А. А.* Разыскания... С. 165). Впрочем при реконструкции Древнейшего свода Шахматов опускает и предшествующий текст ("якоже бе некто" до начала вставки), не давая этому объяснения (*Шахматов.* Разыскания... С. 583). — *примечание А. З.*]. Текст паремейника с добавлениями совершенно невозможно вырвать из общего рассказа 1037–1039 гг. о построении Софии, заботе Ярослава о просвещении и монастырях [В тексте рассказа, как и в полагаемой А. А. Шахматовым вставке, неоднократно говорится о любви Ярослава к книгам; ср. "книгам прилежа и почитая е часто в ночи и в дне и... списаша книгы многы и сниска имиже поучашеся вернии людье наслажаются ученья божественнаго..." и т. д. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 151, 152). — *примечание А. З.*]. Начало предполагаемой вставки является логическим продолжением предыдущего рассказа о пользе книжного учения. Если считать, что паремейником пользовался только составитель Начального свода, то следует признать, что весь рассказ под 1037–1039 гг. принадлежит его же перу» (*Зимин А. А.* Правда Русская. М., 1999. С. 144–145).

Данный термин используется мною без всякого негативного оценочного оттенка. Только благодаря позитивистской парадигме стало возможным создание практически всего историографического нарратива, являющегося основой современной исторической науки. Этот подход не утратил своей роли в формировании позитивного знания и по сей день.

[10] Подробнее см.: *Лихачев Д. С.* Текстология. С. 181–244. Ср., напр.: «При сравнении приведенных вариантов Предисловия [к Повести временных лет] видно, как активно изменяется текст любого древнерусского произведения. Все четыре варианта представлены рукописями XV–XVII вв., т. е. они на многие века отстоят от первоначальной записи XI в. В подобных случаях выявить этот первозданный текст — задача почти неразрешимая, но условия любого текстологического исследования обязывают обращаться к решению такой задачи. Все четыре варианта Предисловия претерпели самые различные изменения. Практика анализа древнерусских произведений показывает, что в любом из них может сохраниться первоначальная деталь текста, утраченная другими вариантами, независимо от того ранний это вариант (XV в.) или поздний (XVII в.). Решить вопрос о первичности или вторичности того или иного чтения необычайно трудно» (*Зиборов В. К.* О летописи Нестора. С. 134).

[11] *Тихомиров М. Н.* Начало русской историографии // Вопросы истории, 1960. № 5. С. 43–48, 51–52; *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 160–173.

[12] Назову лишь некоторые из работ, посвященных этой проблеме: *Шахматов А. А.* К вопросу о критическом издании «Истории Российской» В. Н. Татищева // Дела и дни. Пг., 1920. Вып. 1. С. 94–95; *Пештич С. Л.* О «договоре» Владимира с волжскими болгарами 1006 года // Исторические записки. Т. 18. С. 327–335; *Тихомиров М. Н.* О русских источниках «Истории Российской» В. Н. Татищева // *Татищев В. Н.* История Российская. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 39–53 (перепечатка в сб.: *Тихомиров М. Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 66–83); *Валк С. Н.* «Вельможи» в «Истории Российской» В. Н. Татищева // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1969. Т. 24: Литература и общественная жизнь Древней Руси. С. 349–352; *Сазонова Л. И.* Летописный рассказ о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 г. в обработке В. Н. Татищева // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1970. Т. 25: Памятники русской литературы X–XVII вв. С. 29–46; *Добрушкин Е. М.* О двух известиях «Истории Российской» В. Н. Татищева под 1113 г. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1970. Вып. 3. С. 284–290; *Добрушкин Е. М., Лурье Я. С.* Историк – писатель или издатель источников? К выходу в свет академического издания «Истории Российской» В. Н. Татищева // Русская литература. 1970. № 2. С. 221–222; *Кузьмин А. Г.* Был ли В. Н. Татищев историком? // Русская литература. 1971. № 1. С. 58–63; *Лихачев Д. С.* Можно ли включать «Историю Российскую» Татищева в историю русской литературы? // Там же. С. 65–66; *Рыбаков Б. А.* В. Н. Татищев и летописи XII в. // История СССР. 1971. № 1. С. 91–109; *Рыбаков Б. А.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972. С. 184–276; *Кузьмин А. Г* Статья 1113 г. в «Истории Российской» В. Н. Татищева // Вестник Московского ун-та (История). 1972. № 5. С. 79–89; *Добрушкин Е. М.* К вопросу о творческой лаборатории В. Н. Татищева // Вопросы историографии и источниковедения. Казань, 1974. С. 131–138; *Добрушкин Е. М.* К вопросу о происхождении сообщений «Истории Российской» В. Н. Татищева // Исторические записки. Т. 97. С. 281–287; *Добрушкин Е. М.* К изучению творчества В. Н. Татищева как писателя русской истории: Древнерусский «обычай» в «Истории Российской» // XVIII век. Л., 1974. Вып. 9: Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII в. С. 149–167; *Добрушкин Е. М.* О методике изучения «татищевских известий» // Источниковедение отечественной истории: Сб. статей. 1976. М., 1977. С. 76–96, и мн. др.

[13] *Акашев Ю. Д.* Историко-этнические корни русского народа. М., 2000.

[14] Еще в XIX в. было надежно установлено, что данная летопись, сохранившаяся лишь в цитатах у В. Н. Татищева, представляет собой позднейшую компиляцию из русских и иностранных известий с присоединением литературных, подчас баснословных «украшений», характерных для XV и особенно XVI–XVII вв. Этот вывод впоследствии был подтвержден С. К. Шамбинаго (*Шамбинаго С. К.* Иоакимовская летопись // Исторические записки. [Б. м.] 1947. Вып. 21. С. 254–270) и С. Н. Азбелевым (*Азбелев С. Н.* Новгородские летописи XVII в. Новгород, 1960 и др.).

[15] *Тихомиров М. Н.* Источниковедение истории СССР: Учеб. пос. [2-е изд.] М., 1962. Вып. 1: С древнейших времен до конца XVIII века. С. 66. Ср.: «Принимая за дату написания первых летописных известий середину или вторую половину XI в., многие историки со странной непоследовательностью вполне серьезно цитировали и комментировали летописные сказания, относящиеся даже к IX в. В силу этого, например, легенда о призвании князей трактовалась как известие достоверное, хотя тут же сказание о Кие, Щеке и Хориве зачислялось в разряд преданий» (*Тихомиров М. Н.* Начало русской историографии // *Тихомиров М. Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 46 [перепечатка из журнала «Вопросы истории». 1960. № 5]).

[16] Одной из немногих работ, посвященных анализу текстологических оснований (точнее, их отсутствию) данной гипотезы Д. С. Лихачева, стала фундаментальная статья Д. А. Баловнева: *Баловнев Д. А.* Сказание «о первоначальном распространении христианства на Руси»: Опыт критического анализа // Церковь в истории России. М., 2000. Сб. 4. С. 5–46. К сожалению, критическая проверка других многочисленных гипотез, касающихся ранних этапов летописной (вернее, «предлетописной») работы древнерусских книжников, до сих пор не проведена.

[17] Избыточные известия Никоновской летописи, которые были положены Б. А. Рыбаковым в основу этой гипотезы, проанализировал в свое время Б. М. Клосс. Он пришел к выводу, что часть уникальных известий за 6375/867–6397/889 гг. «вполне объясняется интересами той наступательной политики в отношении Казани, которую проводило московское правительство в 20-х годах XVI в., когда составлялась Никоновская летопись», другие же сведения «носят отчетливо легендарный характер или основаны на домыслах составителя». Впрочем, замечает Б. М. Клосс, «проблема уникальных известий Никоновской летописи во всей ее полноте... заслуживает самостоятельного изучения» (*Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв. М., 1980. С. 186–187, 189).

[18] *Черепнин Л. В.* Повесть временных лет, ее редакции и предшествующие ей летописные своды // Исторические записки. [Б. м.]

1948. Вып. 25; *Тихомиров М. Н.* Начало русской историографии. С. 56; *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь. С. 187 и 190–192.

[19] *Лурье Я. С.* Изучение русского летописания // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1968. Вып. 1. С. 30.

[20] Так, в рассказе о «чудовищной мести» Ольги Б. А. Рыбаков ощущает «древлянский дух» (*Рыбаков Б. А.* Древняя Русь. С. 180–181). Более убедительным представляется истолкование этого рассказа как фольклорного в своей основе повествования, прославляющего мудрость Ольги (ср.: *Лихачев Д. С.* Русские летописи... С. 132–137).

[21] Так, анализируя принципы, основываясь на которых А. А. Шахматов выделял вставные тексты, В. М. Истрин отмечал, что «исходным пунктом для признания той или другой вставки является исключительно субъективное понимание каждого отдельного летописного рассказа. Но такое субъективное понимание текста, соединенное с особенным стремлением видеть чуть ли не на всякой странице позднейшую вставку, естественно, вызывает возражение, и мы видели, что во всех случаях нет никаких оснований видеть какие-либо противоречия, которые указывали бы на наличность позднейших вставок» (*Истрин В. М.* Замечания о начале русского летописания: По поводу исследований А. А. Шахматова в области древнерусской летописи // Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. Пг., 1923. Т. 26. С. 91; ср.: *Истрин В. М.* Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. I–V. С. 153, 165, 173–174 и др.).

Лурье Я. С. О шахматовской методике исследования летописных сводов // Источниковедение отечественной истории: Сб. статей. 1975. М., 1976. С. 97.

[3] *Лурье Я. С.* О шахматовской методике... С. 101.

Пашуто В. Т. А. А. Шахматов буржуазный источниковед Вопросы истории. 1952. № 2. С. 61; *Пашуто В. Т.* Некоторые общие вопросы летописного источниковедения // Источниковедение отечественной истории: Сб. статей. М., 1973. Вып. 1. С. 72.

Шахматов А. А. Отзыв о сочинении С. К. Шамбинаго «Повести о Мамаевом побоище // Отчет о XII присуждении премии митрополита Макария. СПб., 1910. С. 84–85.

См.: *Шахматов А. А.* Заметки к древнейшей истории русской церковной жизни // Научный исторический журнал. СПб., 1914. Т. 2, вып. 2. № 4. С. 32 [ссылка В. Т. Пашуто].

Пашуто В. Т. А. А. Шахматов – буржуазный источниковед. С. 62.

[28] *Пашуто В. Т.* Некоторые общие вопросы летописного источниковедения // Источниковедение отечественной истории: Сб. статей. М., 1973. Вып. 1. С. 70.

Напр.: *Черепнин Л. В.* Спорные вопросы изучения Начальной летописи в 50–70-х годах // История СССР 1972. № 4; *Кузьмин А. Г.* Спорные вопросы методологии изучения русских летописей Вопросы истории. 1973. № 2; *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 5–54, и др.

[30] *Воронин Н. Н.* «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1957 Т. 13. С. 14 [ссылка А. Г. Кузьмина].

Рыбаков Б. А., Филин Ф. П., Кузьмина В. Д. Старые мысли, устарелые методы: Ответ А. А. Зимину // Вопросы литературы. 1967. № 3. С. 158 [ссылка А. Г. Кузьмина].

Кузьмин А. Г. Начальные этапы... С. 53–54.

В этом отношении любопытно замечание С. Я. Сендеровича: «Шахматов, хотя и обладал отличной интуицией относительно характера находившегося перед ним текста, никогда не анализировал тексты в качестве литературных целостностей» (*Сендерович С. Я.* Метод Шахматова, раннее летописание и проблема начала русской историографии // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1: Древняя Русь. С. 472).

[31] *Сендерович С. Я.* Метод Шахматова... С. 476.

[35] Там же. С. 477

Мысль, впрочем, не новая. Близкое представление о роли и месте Священного Писания в литературе Slavia Orthodoxa еще четверть века тому назад высказал Р. Пиккио (*Picchio R.* The Functions of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa // Slavica Hierosolymitana. Vol. 1. 1977. P 1–31). Аналогичные идеи высказывал в свое время и автор этих строк (см., напр.: *Данилевский И. Н.* Библеизмы Повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы XI–XVI вв. М., 1992. Сб. 3. С. 75–103; *Данилевский И. Н.* Библия и Повесть временных лет: К проблеме интерпретации летописных текстов // Отечественная история. 1993. № 1. С. 78–94 и др.).

[37] Позволю себе напомнить, что сама такая постановка вопроса радикально расходится с отечественной историографической традицией последнего полувека. По определению Д. С. Лихачева, «летописец не так уж часто руководствовался своей философией истории, не подчинял ей целиком повествование, а только внешне присоединял свои религиозные толкования тех или иных событий к деловому и в общем довольно реалистическому рассказу о событиях», поэтому якобы «религиозные воззрения... не пронизывали собою всего летописного изложения» (*Лихачев Д. С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк // Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996. С. 297; ср.: *Лихачев Д. С.* Литература – реальность – литература. Л., 1981. С. 129–130). Эта точка зрения настолько укоренилась в сознании мно-

гих (если не большинства) российских гуманитариев, что специфика даже заведомо «конфессиональных» текстов, таких как «Сказание о чудесах Владимирской иконы» или житие Леонтия Ростовского, видится им «не в “церковности”, как считают некоторые исследователи», а в «светском, государственно-политическом пафосе их отличающем». При этом прямо говорится, что «Сказание о Леонтии Ростовском», «несмотря на агиографический жанр... пронизано светскими темами» (*Филипповский Г. Ю.* Столетие дерзаний: Владимирская Русь в литературе XII в. М., 1991. С. 76).

[38] *Сендерович С. Я.* Метод Шахматова... С. 477–478.

[39] При этом надеяться, что в распоряжении историка, занимающегося историей Древней Руси, окажется комплекс источников, подобный тому, который позволил в свое время К. Гинзбургу выяснить, *что* и, главное, *как* читал Меноккио, – не приходится.

[40] Напомню: сам термин «интертекстуальность» был предложен Юлией Кристевой: «Мы назовем интертекстуальностью эту текстуальную интеракцию, которая происходит внутри отдельного текста. Для познающего субъекта интертекстуальность – это понятие, которое будет признаком того способа, каким текст прочитывает историю и вписывается в нее» (*Kristeva Y.* La rèvolution du langage poétique: L'avant-garde a la fin du XIX[e] siècle. P., 1974. P. 443).

[41] Впрочем, эта «бóльшая корректность», пожалуй, в еще большей степени разрушает исследуемый текст. В свое время Л. М. Баткин отмечал: «Вычлененные из текста правила его организации, значения, общие места, мировоззренческие мотивы наверняка окажутся похожи на что-то еще, на как будто такие же правила и мотивы в других текстах или вовсе в других эпохах и регионах. В конечном счете: все было всегда, все подобно всему... Действительно: есть тысячелетние традиции, есть “вечные идеи” есть эпохальные или даже межэпохальные, невероятно устойчивые черты сознания; отсюда можно двигаться к установлению совершенно уже сверхисторических, антропологических условий и структур. Во всяком случае, выясняется, что конкретное богатство текста сводимо к богатству ВНЕтекстовых, ПРЕДтекстовых, МЕТАтекстовых кодов и ментальностей. *Тогда сам текст, с его своеобразием, снят исследованием, открывающим в нем знакомое, общее с другими текстами.* Он воспроизводит, но не производит культуру...» (*Баткин Л. М.* Два способа изучать историю культуры // Вопросы философии. 1986. № 12. С. 107; курсив мой. – *И. Д.*).

[42] Ср.: «Продемонстрированный план возможно обнаружить только в культурно-исторической перспективе, выходящей за рамки собственно русской истории, то есть путем включения русской истории в тот контекст, в котором она возникла именно как культурная история» (*Сендерович С. Я.* Метод Шахматова... С. 494). Очевидно, *такое* «включе-

ние» не требует от историка предварительного «внутреннего» анализа источника – достаточно определить время и место его возникновения.

[13] Ср.: «Считалось, что изучение рукописей ограничивается “добыванием” текста памятника, наиболее близкого авторскому оригиналу... который должен быть положен в основу издания» (*Лихачев Д. С.* Текстология: На материале русской литературы X–XVII вв. 2-е изд., перераб. и доп. Л., 1983. С. 25). Д. С. Лихачев категорически отказал «современной» текстологии в подобной цели. Однако тут же он неоднократно – в иных формах – вынужден вернуться к ней: «текстология ставит себе целью изучить историю текста памятника на всех этапах его существования в руках у автора и в руках его переписчиков, редакторов, компиляторов, т. е. на протяжении всего того времени, пока изменялся текст памятника. Только *путем полного изучения истории текста* памятника как единого целого, а не путем эпизодической критики отдельных мест может быть достигнуто и *восстановление первоначального авторского текста* памятника». И далее: «Сперва полностью изучить историю текста памятника, а потом его критически *издать*... – таков принцип, к которому постепенно приходят современные... текстологи-медиевисты» (*Лихачев Д. С.* Текстология. С. 27; курсив мой. – *И. Д.*). Единственное принципиальное отличие «новой» текстологии от «старой», которое удается сформулировать Д. С. Лихачеву, – это то, что вторая руководствовалась диаметрально противоположным принципом: «Сперва издать – потом исследовать: таков, в основном, был принцип старого русского литературоведения» (Там же. С. 26). Как видим, несмотря на стремление Д. С. Лихачева перенести акцент на собственно изучение истории текста, текстология – как «старая», так и «новая» – продолжает определяться «как “система филологических приемов” к изданию памятников» (Там же, со ссылкой на кн.: *Томашевский Б. В.* Писатель и книга: Очерк текстологии. 2-е изд. М., 1959. С. 30). Мало того, теперь издание «памятника» прямо называется конечной целью, которую преследует текстология (для «старой» текстологии, по определению самого Д. С. Лихачева, публикация оказывалась промежуточным звеном в изучении текста). При этом, как видим, по существу текстология продолжает оставаться «системой приемов к добыванию первоначального текста для его издания» (*Лихачев Д. С.* Текстология. С. 26). Впрочем, еще треть века тому назад В. Т. Пашуто отметил: «Идущий спор о том, как вести работу – сначала изучать, а потом публиковать или наоборот, кажется мне надуманным...; история науки свидетельствует о том, что это неразрывный процесс и едва ли стоит наперед отдавать предпочтение той или иной тенденции» (*Пашуто В. Т.* Некоторые общие вопросы летописного источниковедения // Источниковедение отечественной истории: Сб.

статей. М., 1973. Вып. 1. С. 67). Впрочем, Д. С. Лихачев давал и «широкое» определение текстологии: в советское время, по его мнению, «история текста памятника стала рассматриваться в самой тесной связи с мировоззрением, идеологией авторов, составителей тех или иных редакций памятников и их переписчиков. История текста явилась в известной мере историей их создателей и отчасти... их читателей» (*Лихачев Д. С.* Текстология. С. 28). Другой вопрос, что *такой* «филологическая» текстология пока так и не стала.

44 *Азбелев С. Н.* Текстология как вспомогательная историческая дисциплина // История СССР 1966. № 4. С. 91.

45 *Пашуто В. Т.* Некоторые общие вопросы летописного источниковедения. С. 70.

46 Подробнее см.: *Лихачев Д. С.* Текстология: На материале русской литературы X–XVII вв. 2-е изд., перераб. и доп. Л., 1983. С. 129–131 и др.

47 Так, если К. Н. Бестужев-Рюмин, анализируя происхождение и состав Повести временных лет, приходил к выводу, что на нее «трудно смотреть... как на цельное произведение» (*Бестужев-Рюмин К. Н.* О составе русских летописей до конца XIV века. 1: Повесть временных лет; 2: Летописи южно-русские. СПб., 1868. С. 59), то, по мнению А. А. Шахматова, особенность летописей состояла как раз в том, что «это были литературные произведения, дававшие широкий простор личному чувству автора, считавшего себя полным и безответственным хозяином накопленного им материала предшествовавших летописных сводов, летописей, веденных другими лицами, сказаний, известных по другим памятникам» (*Шахматов А. А.* Разбор сочинения И. А. Тихомирова «Обозрение русских летописных сводов Руси Северо-Восточной». СПб., 1899. С. 6; *Шахматов А. А.* Разбор сочинений И. А. Тихомирова о летописании северо-восточной Руси, московском и тверском // Записки АН по историко-филологическому отделению. СПб., 1899. Т. 4. № 2. С. 108). Ср.: «После того, что сделано в изучении русского летописания А. А. Шахматовым (в плане литературоведческом) и А. Е. Пресняковым и М. Д. Приселковым (в применении к задачам исторического построения), мне оставалось только отказаться от "протокольной" трактовки летописных повествований в наивно-реалистическом роде и применить к ним метод литературного анализа, рассматривая их не как счастливо сохранившиеся подобно "газетной" (хотя и бедной) хроники, а как литературное произведение данной исторической секунды, отразившее прежде всего именно эту секунду с ее злобами дня, полемики, тенденциями и борениями» (*Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. 2-е изд. М.; Л., 1966. С. 10).

48 Такое понимание генезиса летописного текста, правда, находится в некотором противоречии с положением, сформулированным

Д. С. Лихачевым, о том, что «о более или менее далеком прошлом средневековые авторы не писали новых произведений, предпочитая соединять и перерабатывать старые, составлять своды, сохранять всю старую фактическую основу, ценя в старых произведениях документ, подлинность» (*Лихачев Д. С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 293). Зато оно хорошо подтверждается историей конкретных древнерусских текстов, в том числе летописных.

[49] *Лихачев Д. С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 293; *Лихачев Д. С.* Великое наследие. С. 72.

[50] Подробнее см.: Генетическая критика во Франции: Антология. М., 1999. Вот какое определение дает генетической критике Е. Дмитриева: «Течение в современной французской науке о литературе; объектом изучения генетической критики является генезис произведения, генезис мыслительной деятельности художника; материальной опорой для генетической критики служат авторские рукописи. Частично совпадая с текстологией, генетическая критика отличается, в частности, от последней своей герменевтической направленностью, сосредоточенностью на теоретических проблемах, не связанных с издательской практикой» (*Дмитриева Е.* Словарь // Генетическая критика во Франции. С. 284).

[51] *Грезийон А.* Что такое генетическая критика? Генетическая критика во Франции: Антология. М., 1999. С. 33; ср. определение генетической критики у Жерара Женетта: «более или менее организованный осмотр "кухни" [создания текста]... познание путей и способов, посредством которых текст стал таким, каков он есть» (*Genette G.* Seuils. P., 1989. P. 368).

Грезийон А. Что такое генетическая критика? С. 40.

[53] Там же. С. 43.

[54] Там же. С. 27.

[55] Там же. С. 33. Ср., напр., только что приведенное высказывание Д. С. Лихачева.

Ср.: «Досье рукописного свода считается составленным, когда исследователь завершил работу по материальной идентификации входящих в него элементов и когда в его распоряжении оказывается свод рукописей, систематизированный и разбитый на отдельные подмножества» (*Биази де П.-М.* К науке о литературе: Анализ рукописей и генезис произведения // Генетическая критика во Франции. С. 69); «Произведение работает как "жесткий определитель" своего генезиса. Ретроспективно и со всей произвольностью свершившегося факта произведение производит жесткий отбор генетического материала, восстанавливая его порядок на основе следов генезиса, обнаруживаемых в завершенном произведении, или даже кладя в основу материальные характеристики, объединяющие отдельные части генетического

досье с произведением (в соответствии с данным принципом в генетической критике осуществляется воссоздание генетического досье на основе имеющихся материалов). В этом смысле можно сказать, что *не генезис детерминирует текст, а сам текст определяет свой генезис*» (*Феррер Д.* Шапка Клементиса: Обратная связь и инерционность в генетических процессах // Генетическая критика во Франции. С. 230–231).

[57] По словам А. Грезийона, «исследователь практически не бывает до конца уверен, что располагает всеми письменными следами рождения текста». К тому же даже «самый полный набор рукописей – не что иное, как видимая часть в тысячу раз более сложного когнитивного процесса; подлинный же исток, зарождение замысла в уме творца, остается нам недоступным» (*Грезийон А.* Что такое генетическая критика? С. 50).

[58] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 15.

[59] Новгородская первая летопись... С. 175.

Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года и ее источник. М., 1956. С. 56.

[61] Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 54–55. Ср.: *Revelli G.* Monumenti litterari su Boris e Gleb: Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993. P. 360–370.

[62] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1995. [репринт изд.: СПб.; М., 1982] Т. 4: Р–V. С. 584.

[63] Притч. 28: 1, 17.

[64] Откр. 14: 9–11.

[5] Ср.: «О погибшем без вести Святополке летописец говорит, что он ушел между чехи и ляхи; в архн. поныне между чахи и ляхи знчт. так и сяк, ни то ни се, середка на половине. День ушел между чахи и ляхи, не знаю куда» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1995. [репринт изд.: СПб.; М., 1882] Т. 4: Р–V. С. 584).

[66] Лев. 26: 36–38.

[67] 2 Мак. 9: 1–2, 4–18, 28.

[68] Лев. 26: 36–38.

Сюжет о кончине Антиоха присутствует и в Хронике Георгия Амартола, которой, как известно, пользовался автор Повести временных лет. Однако там отсутствует целый ряд деталей библейского рассказа, что отличает его от летописного описания кончины Святополка и не дает возможности предположить, что летописец в данном случае опирался именно на Хронику Георгия Амартола. Ср.: «Антиохъ де нелѣпо побѣженъ от Перьскыя земля наопять запование створивъ, от многа оныния разболеся и глагола вельможамъ своимъ: “Отступилъ сесть сонъ от очию моею, и низъпадохъ печалью многою. И нынѣ убо поямнухъ злая, еже створил въ Иерусалимѣ, и разумѣю, яко тѣхъ ради

обреѣтохъ злая си, и се погыбаю въ земли чюжеи" Повели оружник своему беспрестани поганяти мановениемь шествование, разумѣвая явѣ, яко с вышняго суда мука есть. Одержащи его беспрестани болѣзнь въ утробѣ и люты мукы внутръ ключижеся ему низъ пасти с колесница, зане скоро везомъ, и въ злое падание падеся, и вся телесная удеса его раслабишася, и недугъ толма провлече и, яко и червемъ въскипѣти и болѣзньми велиими распадатися плъти его, еще же от смрада оканьнаго и сквернаго оного тѣла и всѣмъ воемъ тяжко бысть и по велику, много похваливыися и много зла створивъ, и тако нелѣпо уродьствьно житие въ чюжеи странѣ испроверже, сдѣ же по правдѣ неправедныи мученъ бысть, умеръ похудѣ и тамо паче вѣчно мучим есть» (*Истрин В. М.* Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Пг., 1920. Т. 1: Текст. С. 202–203). Практически тождественный текст имеется и в Летописце Еллинском и Римском (Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1: Текст. С. 185–186).

[70] Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000. С. 508.

[71] Успенский сборник. С. 43.

Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 2. С. 266. Ср.: *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 681–682.

Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола. Пг., 1920. С. 215–216.

[71] Эфиопская версия книг Еноха // *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха: Арамейские фрагменты из Кумрана. Еврейская книга Еноха или Книга Небесных Дворцов. Сефер Йецира – Книга Созидания. Приложение: Эфиопская версия Книги Еноха. М.; Иерусалим, 2000. С. 325 (текст публикуется по изд.: *Смирнов А. В.* Историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической книги Еноха. Казань, 1888). Ср.: «Потом Господь сказал Рафаилу: "Свяжи Азазиэля и брось его во тьму и заключи (прогони) в пустыню, которая находится в Дудаэль... и когда настанет день суда, прикажи ввергнуть его в огонь (*Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 256).

В качестве любопытной подробности можно упомянуть, что вторая из трех Книг Еноха сохранилась только в древнерусском переводе и была впоследствии переведена с древнерусского на древнееврейский.

[76] Ср.: Лев. 16: 6–10.

Термин, предложенный Жаном Бельменом-Ноэлем (Le Texte et l'avant-texte. P., 1972), где авантекст определяется как «собрание черновиков, рукописей, версток, 'вариантов' которые материально предшествуют произведению, рассматриваемому как текст, и могут

образовать с ним единую систему» (P. 15). Ср.: «Авантекст как таковой [–]... нечто, отличное от литературного произведения, но отличное и от тех “вариантов”, которые творцы академических изданий печатают в приложениях, отрывая их от генетической почвы, отправляя в конец тома, в научный аппарат. Между этими двумя полюсами располагается гетерогенное пространство, заполненное случайными, произвольными фигурами, – пространство, в котором проект, импульс переходят с нейронного уровня на вербальный, где слово ищет свой голос и свой путь, где текстуальность воплощается в изобретение, – пространство, открытое для всех, кто исследует познавательную способность, процесс высказывания и специфику творчества» (*Грезийон А.* Что такое генетическая критика? С. 45–46). При этом подчеркивается, что «*авантекст* (или *изучение генезиса*) представляет собой реконструкцию тех генетических операций, которые предшествовали созданию текста. Авантекст не есть свод рукописей, но выявление той логической системы, которая организует рукописи. Авантекст не существует вне аналитического дискурса, который, собственно, его и порождает, и потому авантекст зависит в первую очередь от компетенции генетического критика, который занимается его составлением, используя результаты анализа рукописей». Воссоздание же авантекста «заключается прежде всего в выборе конкретной точки зрения, специфического метода, позволяющего реконструировать преемственность между тем, что предшествовало тексту, и этим самым текстом в его окончательной данности» (*Биази де П.-М.* К науке о литературе: Анализ рукописей и генезис произведения // Генетическая критика во Франции. С. 65, 66).

[78] *Биази де П.-М.* К науке о литературе. С. 78.

[9] См.: Дан. 7.

[*Деревенский Б. Г.*] // Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000. С. 508. В частности, об этом пишет Ипполит Римский в трактате «О Христе и Антихристе» (Учение... С. 225). Ср.: разъяснения о различиях между Антиохом и Антихристом, которые дает Иероним Блаженный в Толковании на пророка Даниила (Учение об Антихристе... С. 332–339).

[81] Учение об Антихристе... С. 337.

[82] Лаврентьевская летопись. Стб. 132.

[83] Учение об Антихристе... С. 335.

Филист Г М. История «преступлений» Святополка Окаянного. Минск, 1990. С. 93.

[85] Ср.: «И сделают его [Антихриста] царем, и венчается он через 3,5 дня, а царствовать будет 3,5 года» (*Псевдо-Даниил.* Codex Canonicianus // Учение об Антихристе... С. 464); в самом кодексе это произведение называется: «Святого отца нашего Мефодия епископа слово о конце дней и об Антихристе», однако В. М. Истрин обратил внимание на то,

что оно отличается от известного «Слова» или «Откровения Мефодия Патарского», и отнес его к апокрифическому циклу «Видений Даниила» (*Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследования и тексты. М., 1897. С. 294).

[86] Ср.: «Плод добрых трудов славен, и корень мудрости неподвижен. Дети прелюбодеев будут несовершенны, и семя беззаконного ложа исчезнет. Если и будут они долгожизненны, но будут почитаться за ничто, и поздняя старость их будет без почета. А если скоро умрут, не будут иметь надежды и утешения в день суда; ибо ужасен конец неправедного рода» (Прем. 3: 15–19); «из корня змеиного выйдет аспид, и плодом его будет летучий дракон» (Ис. 14: 29). Надо ли напоминать, что «Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути, уязвляющим ногу коня» (Быт. 49: 17)?

[87] Лаврентьевская летопись. Стб. 78.

[88] *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной литературы. СПб., 1863. Т. 2. С. 266 (в оригинальном греческом тексте речь идет просто о «юной девице по имени "Нечестивая" потому что от нее должно родиться нечестивому сыну, прозвище которого "Отступник"» — Учение об Антихристе... С. 463–464; ср.: значение слова окаяныи в Пандектах Никона Черногорца: «Окаянь же иже не съхранить заповѣдии Господень»: СлДрЯ XI–XIV. М., 2000. Т. 6. С. 105).

[89] Лаврентьевская летопись. Стб. 75.

[90] Здесь уместно вспомнить К. Маркса, который писал, что процесс труда «угасает» в его продукте (*Маркс К.* Капитал // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 191).

[91] Ср.: *Пушкарев Л. Н.* Классификация русских письменных источников по отечественной истории. М., 1975. С. 107–108, 120 и др.

А. Л. Никитин

НОВГОРОДСКАЯ ПЕРВАЯ ЛЕТОПИСЬ И ЕЕ ИЗВОДЫ

Одной из загадок русского летописания до сих пор остается вопрос о времени сложения «Новгородской первой летописи» (далее – НIЛ), о содержании и даже самом существовании которой мы можем говорить лишь на основании двух ее списков. Древнейший из них, пергаменный Синодальный (далее – НIЛ-С), сохранил ее текст только в статьях 1016–1272 и 1299–1352 гг. Второй список, Комиссионный (далее – НIЛ-К), датируемый по филиграням началом 50-х гг. XV в., заканчивается описанием событий 1447 г., причем, если исключить вставные повести в НIЛ-К и потерю листов в НIЛ-С, тексты обоих списков в интервале 6583/1075 и 6841/1333 гг. отличаются друг от друга не только стилистически, но и наличием «избыточных» известий, которые в НIЛ-С нельзя отнести на счет переписчика, а в НIЛ-К – к числу безусловных позднейших вставок.

Вот почему, несмотря на большое количество работ, посвященных этим проблемам[1], среди которых необходимо отметить последние по времени исследования В. Л. Янина[2] и А. А. Гиппиуса окончательного и однозначного ответа на поставленные вопросы до сих пор не получено, хотя исследователями выдвинуто много остроумных гипотез. И в первую очередь это относится к выяснению истории рукописи древнейшего, Синодального списка и его роли в новгородском летописании.

Как известно, каждый исследователь имеет право как на собственное видение предмета своего исследования, так и на собственную систему доказательств, прочность которой за-

висит от заложенного в ней фундамента, т. е. от соответствия выдвигаемых утверждений тем реалиям, которые безусловно являются научным фактом. Здесь же мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией, когда исследователи списков/изводов НIЛ при, казалось бы, скрупулезном анализе разночтений, в одном случае игнорируют существование их общего протографа, а в другом прямо отрицают его существование, рассматривая Синодальный список в качестве курьезного конволюта, разрыв между частями которого оценивая чуть ли не в сто лет[4] Объяснить подобную ситуацию можно только отсутствием до сих пор полноценного кодикологического рассмотрения рукописи Синодального списка и специального текстологического анализа параллельных текстов обоих списков/изводов по отношению к их реальному протографу

Вот почему, не вступая в спор со своими предшественниками по частным вопросам, в настоящей работе я хочу показать возможность другого подхода к решению этих же проблем, опираясь не на догадки и домыслы, а исходя из конкретных особенностей рукописи НIЛ-С и содержащегося в ней текста[5], доступных проверке любым заинтересованным в этом исследователем.

1

Как известно, Синодальный список НIЛ представляет собой рукопись на пергамене, выполненную уставным письмом несколькими почерками, количество которых разные исследователи определяют по-разному. Рукопись из 169 листов в четверку является всего только сохранившейся частью первоначального кодекса объемом в 37 тетрадей, в среднем по 8 листов в каждой, как то можно установить по общей нумерации тетрадей, сделанной почерком XIV–XV вв. внизу на обороте последнего листа каждой из сохранившейся тетради (начиная с 19-й). Если следовать этой нумерации, то утрачены первые 16 тетрадей, содержание которых (до середины рассказа о Любечской битве 1016 г.) предположительно считается идентичным соответствующей части НIЛ-К. На самом деле до проставления этих колонцифр НIЛ-С успела потерять еще одну, не учтенную при нумерации тетрадь, находившуюся между нынешними 35-й и 36-й тетрадями и содержавшую статьи за 6781/1273 – 6807/1299 гг., которые вос-

станавливаются по тексту НIЛ-К, а также, возможно, еще одну или две завершающие тетради, поскольку в настоящее время окончанием сохранившегося кодекса служат три листа пергамена с текстом (лл. 167–169), которые подшиты к 37-й тетрадке, причем нижняя треть последнего листа (169) и его оборот остались свободным от записей.

Следует сразу отметить, что для большей части всего сохранившегося кодекса НIЛ-С характерна как плохая выделка пергамена, что отмечали предыдущие исследователи, так и изначальная дефектность многих листов: дыры, оставшиеся при выделке, вырезки, неполная (до 2/3) поверхность листа и т. д. (см. лл. 2, 4, 7, 12, 14, 15, 19, 36, 44, 45, 46, 47, 50, 52, 66, 72, 78, 80, 89, 92, 104, 108, 110, 113, 119, 146, 169)[6]. Изначальность этих дефектов не отмечена в описаниях рукописи, между тем она явственно проступает в обтекании текстом края ущербных листов, а также в использовании иногда не двойного, а одинарного листа, вставленного в тетрадь с загибом по фальцу внутреннего края, которые в описаниях рукописи ошибочно фигурируют как следы «*вырезанного листа*»[7] Использование такого недоброкачественного (бракованного) материала свидетельствует, что данный кодекс предназначался не для состоятельного заказчика, не для вклада в то или иное книжное собрание, а для частного пользователя, довольствовавшегося второсортным пергаменом, так сказать «отходами производства».

Такое заключение подтверждает и оформление рукописи, лишенной каких-либо украшений, кроме весьма скромных начальных инициалов годовых статей, обведенных (для 1-го почерка) или прямо написанных (для 2-го почерка) киноварью, что дало некоторым исследователям основание говорить о разновременности составления сохранившейся части первоначального кодекса. И здесь мы подходим к одному из важнейших вопросов истории НIЛ-С, которую традиционно пытаются решать, исходя из различия почерков писцов и датирования работы каждого по их палеографическим особенностям, в оценке которых мнения исследователей весьма существенно расходятся.

Суть проблемы заключается в следующем.

Начиная с л. 1 и до середины л. 62 НIЛ-С, т. е. до начала статьи 6708/1200 г. включительно, рукопись выполнена уставом одного

почерка буквами средней высоты. На листе 62 после полутора начальных строк статьи 6708/1200 г. произошла смена чернил, а буквы стали примерно в полтора раза выше, линии их – толще, и, хотя начертание их практически не отличается от начертаний в предыдущем тексте, возникает впечатление смены почерка, хотя и тот и другой вариант палеографы весьма согласно датируют от середины XIII до середины XIV в., причем большинство из них склонны считать оба эти почерка принадлежащими одному лицу, объясняя изменения сменой писцом орудия письма, ставшего более грубым и потому потребовавшего для четкости начертаний большей величины литер. Другими словами, можно полагать, что от сохранившегося начала рукописи и по л. 118 об. включительно (почти до конца статьи 6742/1234 г.) над нею работал один писец, что находит подтверждение в рисунке киноварных инициалов, структурные элементы которых практически идентичны на этом пространстве текста.

Таким образом, первая кардинальная смена почерков происходит на л. 119, и этот второй (по классификации А. Н. Насонова – третий) почерк продолжается до л. 156 об. включительно, доводя рукопись до 6838/1330 г. Второй, резко отличный от первого почерк начинается с первой строки указанного листа продолжением фразы середины статьи 6742/1234 г., оборванной на предыдущем листе рукописи, «**А новгородьцъ ту убиша || 10 мужь**...» без каких-либо потерь или изменений текста, читающегося в соответственном месте НІЛ-К. С изменением почерка связано некоторое изменение параметров трафаретной рамки-карамсы – увеличение количества строк с 18–21 до 21–23 на странице при одновременном уменьшении длины строки, а также несколько лучшей выделке пергамена. Такие изменения в характере письма, в особенности в начертании литер, вопреки устоявшемуся мнению предыдущих исследователей, привели А. А. Гиппиуса к заключению, что «*различия между двумя частями Синодального списка в качестве пергамена, структуре тетрадей* (? – А. Н.), *разлиновке листов, не говоря уже об огромной палеографической и лингвистической дистанции, проанализированной Б. М. Ляпуновым* (? – А. Н.), *свидетельствует о разновременности их создания и заставляет рассматривать Синодальную рукопись как уникальный в своем роде список. Речь может идти, таким образом, лишь*

об использовании или неиспользовании составителем младшего извода НIЛ самого Синодального списка, а не старшего извода как определенного типа текста, никогда, по-видимому, не существовавшего»[8].

Насколько исследователь прав, мы увидим позднее, пока же хочу напомнить, что полтора века назад, точно так же опираясь на характер почерка и чернил первых 40 листов Лаврентьевской летописи, резко отличных от последующего текста, и завершающего рукопись колофона монаха Лаврентия, Р. Ф. Тимковский, а за ним М. П. Погодин и А. Х. Востоков, достаточно опытные палеографы, пытались объявить весь кодекс конволютом, состоящим из разновременных тетрадок, что, как известно, не подтвердилось[9]

Но вернемся к Синодальному списку. Как было уже отмечено, второй почерк НIЛ-С доходит до конца л. 156 об., завершающего последнюю, 37-ю пронумерованную тетрадь кодекса, к которой подшиты еще три листа пергамена, на которых расположены записи почерками первой половины – середины XIV в. о событиях последующих лет в таком порядке:

1) третьим почерком на лл. 167–167 об. записаны – а) кратко резюмирующая события 6838/1330 г. строка о поставлении Василия новгородским архиепископом «того же лета»; б) ст. 6839/1331 г. о затмении солнца (опущенная в НIЛ-К, но имеющаяся в Новгородской IV летописи); в) ст. 6840/1332 г., идентичная НIЛ-К; г) ст. 6841/1333 г., представляющая первую часть соответствующей ст. НIЛ-К;
2) четвертым почерком на л. 167 об. – ст. 6845/1337 г., идентичная первой части соответствующей ст. в НIЛ-К за исключением опущенного в НIЛ-К весьма существенного уточнения о роли «старого архимандрита Лаврентия» в гонении на его будущего преемника;
3) пятым почерком («классическим уставом») на л. 168 – ст. «В лѣто 6853-ее...», близкая по содержанию соответствующей статье НIЛ-К, но имеющая другое происхождение и значение, и тем же почерком на лл. 168 об. – 169 ст. 6860/1352 г. – рассказ о деятельности архиепископа Василия в год его смерти, текстологически никак не связанный с соответствующей статьей в НIЛ-К.

На этом текст НIЛ-С заканчивается, поскольку оборот 169 листа в XIV в. для продолжения хроникальных записей использован не был.

Теперь вернемся к вопросу о пропавшей до нумерации тетрадке, содержавшей статьи за 6781/1273 – 6807/1299 гг. Объяснить столь компактную лакуну в тексте можно трояким способом: 1) отсутствием этих текстов в протографе; 2) механическим пропуском одной тетрадки или 3) утратой данной тетрадки из уже написанного, но не пронумерованного кодекса НIЛ-С.

Первая из указанных возможностей маловероятна, как потому что тексты за этот период присутствуют в более позднем списке НIЛ-К, безусловно восходящем к их общему протографу с НIЛ-С, так и потому, что в составе Синодального списка отсутствующая тетрадка должна начинаться со вступительной синтагмы «В лето 6781...» на новой странице, а заканчиваться оставленной на обороте последнего листа синтагмой «**В лето 6807**», за которой в НIЛ-С на новом листе следует продолжение «**месяца априля 18, в суботу великую**...», аналогичное имеющемуся в НIЛ-К: «**месяца априля в 18 день, в суботу великую**...» Подобная идентичность списков абсолютно исключает возможность отсутствия соединяющего их текста в протографе и предположение о восполнении лакуны в НIЛ-К по какому-то другому списку.

Столь же маловероятно и второе предположение, поскольку перед нами довольно редкий случай для НIЛ-С сохранения на последней строке предыдущей страницы копии следующей годовой даты. Как правило, оба писца, работавших над кодексом НIЛ-С, стремились очередной годовой датой начинать новую страницу, оставляя неиспользованной до полустроки на предыдущей; в том же случае, если они оказывались перед необходимостью переноса на новую страницу части длинного слова или одного-двух коротких, они предпочитали опускать их на нижнее поле законченной страницы (лл. 12 об., 23, 35 об., 62 об., 108, 138, 141 об., 166 об.), но не переносить на новую, порою обрамляя такой спуск фигурной полурамкой, как то можно видеть на лл. 12 об., 23, 35 об.[10]

Из этого следует, что наиболее вероятен третий вариант, т. е. утрата тетрадки из 8 листов, находившейся первоначально

между лл. 150 и 151 по нынешнему счету, что произошло до того как: 1) все тетрадки были пронумерованы и 2) к рукописи были присоединены лл. 167–169, не имеющие нумерации.

В свою очередь это означает, во-первых, что на всем протяжении создания списка НIЛ-С и вплоть до записи о смерти архиепископа Василия летом 6860/1352 г., сделанной, как можно полагать, в то же лето, рукопись НIЛ-С существовала в сброшюрованном, но безусловно, в непереплетенном виде. Во-вторых, опираясь на наличие четкой последовательной нумерации последних трех тетрадок (35, 36, 37) и на имеющемся на л. 166 об. спуске части последнего слова рассказа о приглашении избранного на кафедру Василия послами митрополита «(на поста)вление» (в НIЛ-К вся эта фраза перешла из ст. 6838/1330 г. НIЛ-С в начало ст. 6839/1331 г.), можно предположить, что отсутствие в НIЛ-С весьма важного для последующей новгородской истории рассказа о перипетиях путешествия Василия с новгородцами к митрополиту (пленение их Гедимином и вынужденная уступка его сыну ряда новгородских «пригородов», попытка псковичей получить независимого от Новгорода собственного епископа, нападение на новгородского владыку киевского князя Федора с татарами), как, впрочем, и почти обо всей бурной строительной деятельности Василия в последующие годы, лишь пунктирно обозначенной отдельными эпизодами на дополнительных листах, объясняется не завершением рукописи НIЛ-С в 1330 г., а утратой по меньшей мере еще одной или двух конечных тетрадок (38 и 39), содержание которых, как я покажу ниже, могло доходить до 6858/1350 г.

Так это или не так, с безусловной уверенностью я утверждать не могу, прямых доказательств этому нет хотя бы потому, что, в отличие от НIЛ-К, мы не знаем сколько-нибудь достоверного отражения текста НIЛ-С в других летописных сводах. Тем не менее содержание годовых статей 6840/1332 и 6841/1333 гг. на л. 167–167 об., выполненных третьим почерком и во многом сходных с таковыми же статьями НIЛ-К, свидетельствует о попытке частично восполнить возникшую лакуну. С этой стороны интересна запись на л. 167 об. 6845/1337 г., воспроизводящая только часть соответствующей годовой статьи НIЛ-К, однако более полная по своему содержанию и позволяющая датиро-

вать ее написание более поздним, чем указанное в заголовке, временем.

Напомню, что речь идет о каком-то возмущении «простой чади» против «**архимандрита Есифа**», тогда еще не ставшего юрьевским архимандритом, которая, по интриге «**старого архимандрита Лаврентия**», заперла его на ночь в церкви «святого Николы», причем текст завершается многозначительным замечанием: «**А оже кто под другом копает яму, сам впадется в ню**». В 6845/1337 г. архимандритом Юрьева монастыря был именно Лаврентий, умерший через год после описанного события, после чего Есиф/Иосиф, по-видимому, и заступил на его место. Таким образом, эта запись была сделана много позже указанного события, о чем свидетельствует наименование Лаврентия «старым» архимандритом, а Есифа/Иосифа – действующим. Кроме того, столь необычная по почерку (он более нигде не повторяется) и по злорадству летописная заметка дает основание полагать, во-первых, что запись могла быть сделана самим Есифом/Иосифом и, во-вторых, что к середине 40-х гг. XIV в. все еще не переплетенный список НІЛ-С мог находиться именно в этой обители.

Такое заключение подтверждает следующая по порядку запись на л. 168, отличающаяся своей вводной синтагмой «В лето 6853-ее...» не только от остальных годовых статей НІЛ-С, но и от вводной части аналогичной статьи НІЛ-К, на что обращали внимание и предыдущие исследователи:

«**В лѣто 6853-ее, индикта лѣто 3-ее, поновлена бысть церки си святыи Георгии покровомь, при великомъ князѣ Семенѣ Ивановичѣ, при архиепископѣ новъгородьскомь Василии, при посаднице Еустафьи, при тысячьскомь Аврамѣ, промысломь Божиимь, поспѣшениемь святого мученика Христова Георгия, повелѣниемь боголюбиваго архимандрита новъгородьского Есифа**».

На первый взгляд, этот текст мало отличается от обычной годовой статьи, хотя он и вызывает удивление своей краткостью по сравнению с аналогичной статьей НІЛ-К, сообщающей о гораздо большем количестве событий за это лето. Перебирая варианты объяснений, можно предположить, что автор этой заметки, как и в случае с предыдущей, принадлежал к инокам

Юрьева монастыря и верным сторонникам Есифа/Иосифа, деятельность которого он и пытался столь торжественно увековечить, или, например, что его интересовала строительная деятельность архиепископа Василия. Однако все эти предположения отводит знакомство, во-первых, с графическим воплощением этой заметки на л. 168 рукописи, а во-вторых, ее жесткий формуляр с упоминанием не только духовных лиц, но, в первую очередь, имени великого князя Московского, а после архиепископа – имен посадника и тысяцкого, тогда как в соответствующей годовой статье НІЛ-К это сообщение введено в последовательность летописных заметок традиционной синтагмой «Того же лета... и в нем опущено упоминание имен новгородского посадника и тысяцкого.

Разница между текстами станет понятна, если мы обратим внимание на содержание вводной синтагмы («В лѣто 6853-ее...», а не «В лѣто 6853.») и на каллиграфически торжественный характер записи в НІЛ-С, который можно объяснить лишь возможно более точным воспроизведением оригинала «закладной доски» или надписи в Георгиевском соборе. Крупные по размеру буквы здесь тщательно выписаны, почти вырисованы, и сам листок мог бы служить образцом для художника-писца или для каменотеса, если бы не ошибка в указании индикта, в котором при копировании надписи пропущено «и десятеричное», поскольку в данном случае должен быть указан 13-й индикт, а не 3-й, как в НІЛ-С.

Однако главный интерес этой записи, связанной с архитектурными работами в Юрьевом монастыре, заключается в том, что на обороте этого же листа тем же почерком (использование характерного «якорного є») под 6860/1352 г. записан рассказ о последних месяцах жизни владыки Василия. Автор сообщает о поездке архиепископа летом в Орехов в связи с постройкой крепостной башни, о приезде псковских послов с просьбой посетить Псков, перечисляет места, где совершал во Пскове богослужение архиепископ (собор Троицы, монастырь на Снетной горе, у св. Михаила, у Ивана Богослова, обход города с крестами), пишет о выезде из Пскова владыки «здоровым», его внезапной смерти в монастыре св. Михаила на Шелони и о

последующем его погребении в Софии, которое совершал его предшественник, давно ушедший «на покой» владыка Моисей.

Этот завершающий НIЛ-С рассказ оказывается весьма важен для выяснения истории Синодального списка, поскольку текстологически он, во-первых, независим от соответствующего текста НIЛ-К, с которым до сих пор НIЛ-С отражал общий протограф, а во-вторых, не обнаруживается в других летописных сводах XV в. новгородского происхождения (НIVЛ, «Летопись Авраамки» и др.), где этот сюжет представлен текстом, близким НIЛ-К. Внимание привлекает и другое: молчание автора рассказа о причине, повлекшей за собой не только смерть новгородского архиепископа, но и саму его поездку во Псков, инспирированную специальным посольством жителей этого города.

Между тем в синхронной статье 6860/1352 г. НIЛ-К называет эту причину, хотя и весьма кратко: «**Бысть моръ силенъ вельми въ Плесковѣ**». Как выясняется, эпидемия легочной чумы, свирепствовавшая в Пскове и Псковской области на протяжении всей весны и лета 1352 г., послужила причиной поездки новгородского архиепископа во Псков и вскоре стала сюжетом особой повести «О псковском море», написанной, по-видимому, в 1353 г. неизвестным псковичем, пережившим эпидемию. Позднее эта повесть, будучи дополнена краткими сведениями, почерпнутыми из НIЛ-К, о переходе эпидемии в Новгород, где она косила людей последующую осень и зиму, вошла в новгородские и псковские летописные своды XV–XVI вв. под соответствующим годом. В такой ситуации молчание автора рассказа НIЛ-С о причинах смерти архиепископа Василия можно расценить в качестве свидетельства того, что сама запись была сделана после 3 июля 1352 г., но до начала эпидемии в Новгороде, т. е. еще летом, в то время как отсутствие каких-либо более поздних записей на обороте последнего листа НIЛ-С следует объяснить смертью владельца списка и поступлением не переплетенной рукописи в библиотеку Юрьевского монастыря — в том случае если справедлива догадка, что автором последних записей был один из его иноков или сам архимандрит Есиф/Иосиф, о котором, к слову сказать, ни в НIЛ-К, ни в других новгородских летописях мы не находим более никаких упоминаний.

Такая догадка находит косвенное подтверждение в затертости оборота последнего листа НIЛ-С, свидетельствующего, что после записи о смерти Василия рукопись существовала без переплета, в связке, теряя начальные тетради. С другой стороны, такое состояние рукописи в монастырском книгохранилище, безусловно, способствовало «выпадению» ее из обращения и препятствовало использованию ее текстов в последующем новгородском летописании, о чем свидетельствует отсутствие сколько-нибудь опознаваемых характерных текстологических заимствований в известных нам более поздних летописных сводах, сведения которых о внутренней жизни Новгорода за вторую половину XII – первую половину XIV в. восходят исключительно к текстам НIЛ-К.

Итак, результаты краткого кодикологического обзора НIЛ-С в данный момент могут быть сформулированы следующим образом: 1) безусловно установленным можно считать тот факт, что к концу 1352 г. рукопись все еще не была переплетена и находилась в виде связки отдельных тетрадок; 2) этот факт полностью дезавуирует основанное на разнице почерков предположение о разновременном создании двух частей НIЛ-С, разделенных чуть ли не столетним интервалом (в 30-х гг. XIII в. и в 30-х гг. XIV в.), тем более что листы рукописи на рубеже смены переписчиков (л. 118 об.) не обнаруживают следов механических повреждений (затертость последней страницы, грязь), неизбежно появляющихся при беспереплетном существовании рукописи в гораздо более короткие сроки, чем столетие; 3) все вышеизложенное позволяет утверждать, что работа над созданием Синодального списка НIЛ в его первоначальном объеме происходила одномоментно в первой половине XIV в. и была закончена, вероятнее всего, не в 6841/1333 г., а в интервале между 6845/1337 и 6853/1345 гг., если принять за terminus ante quem копию надписи в Юрьевском монастыре 6853/1345 г.; 4) разницу между первым и вторым почерком основного массива текста НIЛ-С следует объяснять не хронологически, а стилистически, как и в Лаврентьевском списке.

Однако насколько согласуются с такими выводами данные текстологического анализа?

Попытки сопоставления текстов Синодального и Комиссионного списков НIЛ, как правило, ограничивались выявлением имеющихся между ними разночтений и «избыточной» информации, содержащейся в каждом из них. Поскольку же целью такой работы было определение состава их общего протографа, то наличие разночтений и «избытков» пытались объяснить дополнениями, принадлежащими переписчикам и редакторам.

По отношению к НIЛ-К в ряде случаев такая позиция не вызывала сомнений, тем более если речь заходила о больших вставных новеллах и повестях, представленных как в изводах НIЛ, так и в составе других летописных сводов. Такими общими для обоих списков вставками являются «Повесть о взятии Царьграда фрягами» под 6711/1203 г., «Повесть о Калкской битве» под 6732/1224 г., «Повесть о Батыевом нашествии» под 6746/1238 г., однако уже «Повесть о убиении Михаила Черниговского» под 6753/1245 г. оказывается представленной только в НIЛ-К, точно так же как только в этом списке мы обнаруживаем соединение текста «Повести о князе Александре Ярославиче Невском» с годовыми статьями летописи, начиная с 6748/1240 г. и кончая 6759/1251 г. включительно, где описано чудо при его погребении, хотя вплоть до 1263 г. «усопший» князь продолжает жить на ее страницах. И наоборот, только в НIЛ-С под 6726/1218 г. можно найти рассказ об избиении братьев рязанским князем Глебом Владимировичем.

Гораздо чаще асимметричные пропуски и «избыточные» тексты встречаются в годовых статьях. Они появляются с конца 30-х гг. XI в., когда исследователь впервые сталкивается с уникальными хронографическими заметками о новгородских событиях, которые позволили А. А. Шахматову и его последователям представить их остатками Новгородского начального свода XI в., и далее, на всем протяжении НIЛ-С, причем сопоставление двух изводов убеждает, что в большинстве случаев мы имеем дело не с дополнениями, а с редакторскими сокращениями одного и того же прототекста. Это хорошо видно, например, в текстах под 6631, 6644, 6678, 6685, 6687, 6688, 6689, 6690, 6691, 6692, 6697, 6701, 6706, 6713, 6726, 6735, 6740, 6769, 6671, 6673, 6808, 6809, 6818, 6841 гг., где можно обнаружить перестановки

отдельных внутригодовых заметок, как если бы переписчик сначала такую заметку пропустил (случайно или намеренно), а затем, обнаружив ошибку (или переменив решение), ввел это сообщение в уже измененную последовательность событий.

В целом же следует констатировать, что эти сокращения и «избытки» не укладываются в какую-либо систему, т. е. не позволяют говорить о какой-либо *заданности* отбора. Последнее особенно рельефно показал в своей работе В. Л. Янин[11]. Это означает, что те или иные сокращения протографа целиком зависели от произвола переписчиков, для которых основной интерес, особенно в диапазоне XI–XII вв., представляли не киевские, а новгородские события, хотя при этом нельзя не учитывать, применительно к НІЛ-С, еще и желание по возможности сократить объем рукописи.

Другими словами, «избыточные» тексты НІЛ-С оказываются сокращениями, сделанными писцами НІЛ-К при передаче их общего протографа, и касаются преимущественно сведений о храмовом строительстве (6692/1184, 6703/1195, 6746/1238, 6808/1300, 6811/1303, 6835/1327 гг.) и «кадровых» изменениях в новгородской епархии почти двухвековой (для них) давности (6652/1144, 6675/1167, 6687/1179, 6700/1192, 6701/1193, 6702/1194, 6703/1195 гг.), тогда как сокращения этого же текста переписчиками НІЛ-С в статьях 6701/1193, 6711/1203 и 6833/1325 гг. скорее случайны и связаны с экономией места. В целом же именно изучение этих разночтений приводит к заключению о более полной и точной передаче общего текста НІЛ в НІЛ-С, чем в НІЛ-К, а их общее использование дает исследователю надежную базу для воссоздания текста НІЛ, несущего в себе не только тексты, но также индивидуальные приметы их авторов и переписчиков. На это прямо указывает в своей работе А. А. Гиппиус, по словам которого выделенные им «*в тексте погодной новгородской летописи XII — первой трети XIV в. сегменты могут быть ⟨...⟩ атрибуированы одному княжескому и одиннадцати (или десяти, в зависимости от неясной интерпретации самого последнего участка) владычным летописцам*»[12].

Будучи подтверждено фактами, такое замечательное открытие молодого исследователя могло раз и навсегда решить все загадки НІЛ и ее изводов; однако поскольку сам автор позабыл

сообщить читателям, на основании каких именно признаков ему удалось сделать столь важные наблюдения, последнее обстоятельство вынудило меня предпринять заново первичное текстологическое обследование списков, заключающееся в том, чтобы на протяжении всего текста НIЛ-С попытаться выделить повторяющиеся синтагмы, общие с НIЛ-К, а потому способные служить объективными признаками характеристики автора/составителя их общего протографа, проследив их распределение по годовым статьям.

Подобных устойчивых синтагм оказалось менее десятка, однако представлены они достаточно репрезентативно. Таковы патетические обращения: «О, велика бяша беда в час тыи...», или «О, горе тогда, братье, бяше...», или «О, горе, братие, лют бяше пожар...»; характерное заключение при сообщении о построении церкви или монастыря: «...и бысть крестьяном прибежище», «...и бысть прибежище всем крестианом»; не менее характерное завершение рассказа о каком-либо походе, путешествии или военной экспедиции: «...и придоша вси сторови/здорови», «...а сами придоша сторови», «...и приидоша вси здрави»; формула завершения переговоров о мире, что он был заключен «...на всей воли новгородской» и т. п.

В результате мною была составлена таблица, показывающая распределение таких синтагм по годам не только на отрезке совпадения текстов НIЛ-С и НIЛ-К, но и на всем пространстве Комиссионного списка, что исключает возможность случайных совпадений и тем самым намечает хронологические границы протографа НIЛ-С, общего с НIЛ-К. Вот как эти синтагмы распределяются по годам в текстах:

«**...и придоша/приехаша/воротишася вси сдорови/здрави**»: 6688/1180, 6694/1186, 6699/1191, 6700/1192, 6705/1197, 6720/1212, 6722/1214, 6724/1216, 6725/1217, 6727/1219, 6731/1223, 6741/1233, 6744/1236, 6748/1240, 6753/1245, 6764/1256, 6774/1266, 6776/1268, 6800/1292, 6819/1311, 6826/1318, 6832/1324, 6856/1348, 6858/1350 (**1180—1350 гг.**, 24 раза);

«**А покой, Господи... // А дай Бог ему...**»: 6696/1188, 6715/1207, 6719/1211, 6735/1227, 6738/1230, 6742/1234, 6770/1262, 6771/1263, 6776/1268, 6782/1274, 6809/1301, 6818/1310, 6819/1311, 6841/1333, 6850/1342, 6851/1343 (**1188—1343 гг.**, 16 раз);

«**О, ...братие...**»: 6574/1066, 6577/1070, 6632/1124, 6669/1161, 6723/1215, 6724/1216, 6726/1218, 6738/1230, 6775/1267, 6801/1293, 6819/1311 (**1066 –1311 гг.**, 11 раз);

«**...един Бог весть/един Бог то весть**»: 6717/1209, 6732/1224, 6735/1227, 6736/1228, 6746/1238, 6748/1240, 6770/1262, 6776/1268, 6823/1315, 6824/1316, 6843/1335 (**1209–1335 гг.**, 11 раз);

«**...на всей воли своей/новгородской**»: 6678/1170, 6737/1229, 6738/1230, 6763/1255, 6777/1269, 6791/1283, 6822/1314 (**1170–1314 гг.**, 7 раз);

«**...и бысть крестьяном прибежище**»: 6661/1153, 6687/1179, 6700/1192, 6703/1195, 6821/1313, 6845/1337 (**1153–1337 гг.**, 6 раз);

«**...и рады быша новгородци своему хотению**»: 6676/1168, 6713/1205, 6737/1229, 6822/1314 (**1168 –1314 гг.**, 4 раза);

«**...аше кто под другомъ яму копаеть, самъ ся в ню впадет/въвалить**»: 6765/1257, 6845/1337 (**1257, 1337 гг.**, 2 раза);

«**Мню бо, яко... / Мню, яко...**»: 6664/1156, 6860/1352 (**1156, 1352 гг.**, 2 раза)[13]

Итог, как можно убедиться, достаточно интересен: если отбросить два случая, приходящихся на тексты XI в., то на сплошной массив текстов с 1153 по 1352 г., т. е. на двести годовых статей, приходится 65 случаев использования устойчивых синтагм, характерных только для НIЛ-С и НIЛ-К и отсутствующих в предшествующих НIЛ-С летописных сводах, а во всех последующих без исключения встречающихся только в заимствованных из них текстах. При этом особенно важно отметить, что использование этих синтагм никак не реагирует на смену почерков писцов на лл. 117 об. – 118, демонстрируя монолитность текста статьи 6742/1234 г. и подтверждая происхождение Синодального списка как копии/извода НIЛ, существование которой не может быть поставлено под сомнение. И это при том, что в данный перечень не включены характерные для составителя протографа НIЛ-С благочестивые реплики и поучения.

Первая хронологически выделяемая группа состоит из двух синтагм, присутствие которых в текстах хорошо согласуется друг с другом, – «...**рады быша новгородцы своему хотению**» и «...**на всей воли новгородской**», поскольку обе они использованы в интервале 1168/1170–1314 гг., причем начальная дата сопоставима с рубежом начала собственного новгородского лето-

писания, традиционно связываемого с именем Германа Вояты. Примечательно, что ряд основных синтагм, появляющихся на отрезке времени с 1153 г. («...**и бысть крестьянам прибежище**») по 1188 г. («А покой, Господи... / **А дай Бог ему**...»), прослеживаются в первом случае до 1337-го, а во втором — до 1343 г., т. е. характерны для протографа обоих списков на всем пространстве собственно новгородского летописания этого периода. Там же, в 1335 г. заканчивается использование синтагмы ...**един Бог весть/един Бог то весть**», которая впервые отмечена в тексте под 1209 г. К этому перечню можно добавить дважды, под 6765/1257 и 6845/1337 гг., использованную сентенцию «**а оже кто подъ другомъ копаеть яму, самъ впадется в ню / сам в ню въвалитъ**».

Однако самой устойчивой синтагмой оказывается формула благополучного возвращения новгородцев домой «**и придоша / приехаша вси сдорови / здорови**», проходящая от 1180 г. до 1350 г. и тем самым «покрывающая» все включенные в список тексты. Ее отсутствие в последующих статьях НIЛ-К дает возможность впервые с уверенностью отнести эту синтагму на счет не гипотетических авторов отдельных записей, а редактора-составителя протографа рассматриваемых списков, т. е. собственно текста НIЛ. Другой столь же безусловной редакторской синтагмой следует признать патетическое обращение к читателям/слушателям «**О, ... братие...**». Оно впервые встречается в текстах НIЛ-С 1066 г. и 1070 г., дополняющих соответственные тексты Киево-Печерской летописи, а в последний раз отмечено под 1311 г., что, естественно, не является безусловной гарантией ее отсутствия в протографе исследуемых списков и в последующее время до 1352 г., если только ее употребление не ограничивалось отношением автора/составителя НIЛ исключительно к событиям прошлого[11].

Насколько велика вероятность подобного предположения, подтверждает пример третьей аналогичной синтагмы, представленной в текстах 6664/1156 и 6860/1352 гг. более нигде в летописании не встретившимся мне оборотом «**мню, яко...**», которым упомянутый редактор-составитель вводил в текст свою оценку происходившего — первый раз в отношении событий двухсотлетней давности (о владыке Неофите и его

значении для Новгорода и новгородцев: «**Мьню бо, яко не хотя Богъ, по грѣхомъ нашимъ, дати намъ на утеху гроба его, отведе А Кыеву, и тамо прѣставися; и положиша А въ Печерьскемь манастыри, у святѣи Богородици въ печере**») и вторично по поводу эпидемии легочной чумы, разразившейся в Новгороде после смерти владыки Василия («**Не токмо же въ едином Новѣградѣ бысть сиа смерть, мню, яко по лицю всея земъля походи**»). И в том и в другом случае при внимательном изучении текстов не остается сомнения, что их обрабатывал один и тот же человек, живший, конечно же, не в XII, а в первой половине и середине XIV в. Подобное заключение, отнюдь не столь неожиданное, как может показаться на первый взгляд, позволяет думать, что и весь основной массив выделенных синтагм, имеющих эмоциональный оттенок и доходящих до 40-х гг. XIV в., принадлежит человеку, который собирал и обрабатывал тексты новгородских летописцев XII–XIII вв., составляя «Новгородскую Первую летопись».

Таков единственно возможный вывод, который нельзя опровергнуть так же, как нельзя опровергнуть устойчивое употребление данных синтагм, тем более что он не противоречит ранее представленным предварительным выводам кодикологического анализа НIЛ-С. Действительно, никакими гипотетическими перемещениями текстов в пространстве и во времени невозможно подвергнуть сомнению факт, что внести в тексты, описывающие события трех веков и последовательно возникавшие на протяжении этого периода, один и тот же набор характерных синтагм мог только человек, который сводил воедино и обрабатывал эти тексты. И если его последнюю характерную синтагму мы находим в тексте 1352 г., после которого ни одна из составляющих этого набора не появляется в НIЛ-К, то время прекращения его работы и последующей смерти надо искать вскоре после этой даты.

Вывод этот можно еще более укрепить, обратившись к событиям 6860/1352 г. и к их последствиям, отразившимся как в НIЛ-К, так и в других новгородских летописях.

Напомню, что речь идет об эпидемии легочной чумы, начавшейся весной 1352 г. во Пскове и затем перекинувшейся на Новгород, причем если во Пскове оказался переживший

чуму очевидец, составившей об этом времени повесть-отчет, содержащий рассказ о приезде к псковичам архиепископа Василия и о его последующей смерти, то в Новгороде краткую запись о гибели многих «добрых людей» оставил составитель НIЛ, которая в последующем новгородском летописании XV в. («Новгородская IV летопись», «Летопись Авраамки») следовала за сокращенным текстом псковской «Повести».

Вот эта запись в передаче НIЛ-К:

> «**В лѣто 6860. Бысть моръ силенъ велми въ Плесковѣ.**
>
> **Того же лѣта приихаша послове плесковьскыи в Новъгород, зовуще владыку Василья к собѣ, дабы их благословилъ, и владыка послуша молбы их, поиха к нимъ, и, приихавши, благослови их; и идя изо Пьскова в Новъгород, преставися на пути, на рѣцѣ на Узѣ, мѣсяца июля въ 3 день, на память святого мученика Акинфа, вторник въ 9 час дни.**
>
> **Того же лѣта постави владыка Моиси церковь камену въ имя святыя Богородица Успение на Волотовѣ.**
>
> **Того же лѣта пакы с молбою введоша Моисия архиепископа на свои ему столъ къ святѣи Софѣи.**
>
> **Того же лѣта бысть морь силенъ в Новѣградѣ, прилучися приити на ны, по человѣколюбию Божию, праведному суду его; вниде смерть в люди тяжка и напрасна, от Госпожина дни почалося нольнѣ и до Велика дни, множество бещислено людии добрых помре тогда. Сице же бысть знамение тоя смерти: хракнеть кровью человѣкъ и до треи день бывъ да умрет.**
>
> **Не токмо же въ едином Новѣградѣ бысть сиа смерть, мню, яко по лицю всея земьля походи; и ему же Богъ повелѣ, тъ умре, а его же снабди, сего кажа наказует; да прочее дни о Господѣ цѣломудрено и безъгрѣшно поживемъ»** [НIЛ-1950, с. 362–363].

Как можно видеть из тональности заключения этой статьи, ее автор не подозревал, что она окажется последней в составленном им летописном своде, хотя это именно так и произошло. Основанием для такого утверждения служит следующая за ней годовая статья в НIЛ-К, сообщающая о смерти великого князя московского Симеона Ивановича, о посольстве от новгородского архиепископа в Царьград и о посольстве новгородца Семена Судокова в Орду:

«В лѣто 6861 (1353/1354). Преставися князь великыи Семеонъ Иванович всея Руси, и два сына его.

Того же лѣта послаша послы свои архиепископъ новгородчкыи Моиси въ Цѣсарьгородкъ цесарю и к патриарху, прося от них благословения и исправления о неподобных вещех, приходящих с насилиемъ от митрополита.

Того же лѣта послаша новгородци свои посол Смена Судокова ко цесарю в Орду, прося великого княжениа Костянтину князю [Васильевичу] Суздальскому; и не послуша их цесарь и дашеть Ивану князю Ивановичю великое княжение.

И пребыша без мира новгородци с великимъ княземъ полтора года, нь зла не бысть никакого же» [НIЛ-1950, с. 363].

Подобным образом, следуя хронологии НIЛ-К, об этом событии рассказывает «Софийская Первая летопись» старшего извода, возможно, используя (прямо или опосредованно) текст одного из протографов Комиссионного списка[15]

С точки зрения общей последовательности событий и «генеральной хронологии» здесь нет никаких ошибок. Более того, на первый взгляд эта запись позволяет думать (как это делает большинство исследователей данных текстов), что она является непосредственным продолжением предыдущих записей в НIЛ, будучи сделана если не той же рукой, то, несомненно, на тех же листах. Такова магия единого текста, заставляющая забыть, что на страницы Комиссионного списка это сообщение попало почти сто лет спустя после описываемых здесь событий, и у нас нет никаких оснований считать, что данный текст был скопирован непосредственно с НIЛ. Скорее наоборот: у нас есть все основания полагать, что НIЛ-К является копией/изводом не оригинала НIЛ, завершенного в начале 50-х гг. XV в., а всего лишь одной из последующих копий, близких, но не тождественных общему их с НIЛ-С протографу.

На чем базируется такое утверждение?

Одним из самых убедительных доказательств того, что между НIЛ и НIЛ-К стояли промежуточные списки, могут служить многочисленные мелкие ошибки в написании личных имен и топонимов, стилистические разночтения и изменения структуры фраз, выявляемые при сличении НIЛ-С и НIЛ-К, совершенно невозможные при непосредственном использовании одного

и того же списка-протографа, а также характер сокращений, которые, как и сокращения в НІЛ-С, можно объяснить только освобождением текста от уже излишних, потерявших значение и интерес подробностей в общих для обоих списков текстах, например (в квадратных скобках курсивом восстанавливается отсутствующий текст):

Комиссионный список	*Синодальный список*
6676/1168. Прииде князь Романъ Мьстиславиць, вънукъ Изяславль, Новугороду на столъ [*мѣсяци*] априля въ 14 день [*въ въторую недѣлю по Велице дни, индикта първаго*], и ради быша новгородци своему хотѣнию.	**6676**/1168. Приде князь Романъ Мьстиславиць, вънукъ Изяславль, Новугороду на столъ мѣсяци априля въ 14, въ вънторую недѣлю по Велице дни, индикта пьрваго, и ради быша новгородьци своему хотению.
6687/1179. Заложи архиепископъ новгородчкыи владыка Илья [*съ братомь*] церковь камену святыа Богородица Благовѣщение, а начаша ю дѣлати мая [*мѣсяця*] 21 [*на святую цесарю Костянтина и Елены*], а концаша [*мѣсяця*] августа въ 25 [*на святого апостола Тита*], а всего дѣла церковнаго [*зьдания*] днии 70; и бысть крестияномъ прибѣжище.	**6687**/1179. Заложи архиепископъ [*новгородчкыи владыка*] Илия съ братомь церковь камяну святыя Богородиця Благовѣщение, и начя здати церковь маия мѣсяця въ 21, на святую цесарю Костянтина и Елены, а коньцяша мѣсяця августа въ 25, на святого апостола Тита, а всѣго дѣла церковьнаго зьдания днии 70; и бысть крестьяномъ прибежище.
6695/1187. Поставленъ бысть архиепископом новгородчкымъ Гаврила въ 29 марта [*мѣсяця на святого Варихисия*], а прииде к Новугороду [*мѣсяця*] мая въ 31 [*на святого мученика Ермиа*], и ради быша новгородци своему владыцѣ.	**6595**/1187. Поставленъ бысть архиепископъ новгородьскыи Гаврила мѣсяця марта въ 29, на святого Варихисия, и приде Новугороду мѣсяця маия въ 31, на святого мученика Ермиа, и ради быша новъгородьци [*своему владыцѣ*].
6704/1196. Того же лѣта исписа церковь на воротех архиепископъ Мартурии святыя Богородица [*а писецъ Грьцинъ Петровицъ*].	**6704**/1196. Томь же лѣтѣ испьса црковь на воротехъ архепископъ Мартурии святыя Богородиця, а писець Грьцинъ Петровиць.

6735/1227. И того же лѣта исписа церковъ Святых мученикъ 40 Вячеславъ Прокъшиниць, внукъ Малышевъ; а даи ему Богъ спасение и отпущение грѣховъ, иже много трудися о святых мученицѣх, и устрои собѣ память до вѣка вѣчнаго.	**6735**/1227. Въ то же лѣто исписа церковь Святых 40 Вячеславъ [*Прокошинич*], Малышев вънукъ; а и [*даи*] Богъ ему спасение [и отпущение грѣховъ, иже много трудися о святых мученицѣх, и устрои собѣ память до вѣка вѣчнаго].
6771/1263. А даи, Господи милосердыи, видѣти ему лице твое в будущии вѣкъ съ всими угодившими, сице же и за Новъград и за всю Рускую землю живот свои отдавая.	**6771**/1263. Даи, Господи милостивыи, видѣти ему лице твое в будущии вѣкъ, [*съ всими угодившими*] иже потрудися за Новъгородъ и за всю Русьскую землю [*живот свои отдавая*].
6809/1301. А покои, Господи, душа въ царствии небесномъ тѣх, иже у города [*того*] главы своя положиша за святую Софѣю; а князю великому Андрѣю умножи, Господи, много лѣт съ своими мужи съ суздалци и съ своими мужи с новгородци и с ладожаны.	**6809**/1301. А покои, Господи, въ царствии своем душа тѣхъ, иже у города того головы своя положиша за святую Софью [*а князю великому Андрѣю умножи, Господи, много лѣт съ своими мужи съ суздалци и съ своими мужи с новгородци и с ладожаны*].
6818/1310. Того же лѣта, на зиму, преставися *блаженыи* архиепископъ новгородчкыи Феоктистъ, мѣсяца декабря въ 23, на память святых мученикъ 10, иже въ Критѣ; много пострада Богови въ болезни, святая душа его возиде на небеса, а лице его просвѣтися яко свѣтъ, яко всѣмъ видящим дивитися и славити Бога; и положено бысть тѣло его честное всѣмъ иерѣискымъ чиномъ в манастырѣ святыя Богородица Благовѣщениа.	**6818**/1310. Тои же зимы преставися архиепископъ новгородскии Фектистъ, мѣсяца декабря 23, на память святыхъ мученик 10, иже въ Критѣ, [*много пострада Богови въ болезни, святая душа его возиде на небеса, а лице его просвѣтися яко свѣтъ, яко всѣмъ видящим дивитися и славити Бога;*] и положенъ бысть [*тѣло его*] въ церкви, в манастыри святыя Богородица Благовѣщения, честно всѣмь ерѣискым чиномь.

6824/1316. Князь же Михаило, не дошед города, ста въ Устьянехъ; и тако мира не возмя, поиде прочь, не успѣвъ ничтоже. Нь болшюю рану въсприимъ: възвратися назадъ и заблудиша во озерехъ, в болотех; и начаша измирати гладом, и ядяху конину, а инии, съ щитовъ кожю сдирающе, ядяху, а снасть свою всю пожгоша [*а иное пометаша*]; придоша пѣши в домы своя, примше рану, якоже древле иерусалимлянѣ, внегда предасть я Богъ в руцѣ цесарю Титу Римъску.	**6824**/1316. Князь же Михаило, не дошедъ города, ста въ Устьянѣхъ; и тако мира не возма, поиде проче, не успѣвъ ничтоже. Но болшюю рану въсприимъ, възвративше бо ся въспять: заблудиша въ озерѣхъ и в болотѣхъ; и начата мерети гладомъ, ядяху же и конину, [*а инии, съ щитовъ кожю сдирающе, ядяху*] а снасть свою [*всю*] пожгоша, а иное пометаша; и придоша пѣши в домы своя, примше рану немалу [*якоже древле иерусалимлянѣ, внегда предасть я Богъ в руцѣ цесарю Титу Римъску*].

Этими же, а отнюдь не какими-либо иными обстоятельствами объясняется отсутствие в Комиссионном списке тех «избыточных» сведений НIЛ-С о новгородцах XII–XIII вв., которые уже не вызывали интереса у читателей последующего времени (имя Германа Вояты, имена настоятельниц женских монастырей, даже упоминание архимандрита Есифа, выпавшего из некоторых списков новгородских архимандритов XV в.[16], и др.).

Наконец, и это, может быть, наиболее существенный факт, в тексте НIЛ-К, параллельном НIЛ-С, мы обнаруживаем обширные вставные повести, отсутствовавшие в первоначальном архетипе изводов.

Первой и самой показательной такой вставкой является «Повесть о взятии Царьграда фрягами», в обеих списках стоящая под 6712/1204 г. В литературе принято считать, что «Повесть» попала на свое теперешнее место между 1204 и 1211 г., когда из Константинополя в Новгород вернулся Добрыня Ядрейкович, вскоре возглавивший новгородскую архиепископскую кафедру под именем Антония. Логически так оно быть могло, но было ли? И для сомнений здесь есть серьезные основания, в первую очередь из-за того места, которое эта «Повесть» занимает в обеих списках.

Дело в том, что и там, и там статье 6712/1204 г. с «Повестью» предшествует статья 6711/1203 г. В НIЛ-С она состоит из 1) сообщения о взятии и разорении Киева Рюриком Ростиславичем, 2) сообщения о победе Ольговичей над Литвой, 3) смене новгородских посадников (умер Мирошка, стал Михалко) и 4) о конском море в Новгороде и области. В НIЛ-К статья 6711/1203 г. точно так же начинается 1) сообщением о взятии и разорении Киева, но далее следует 2) сообщение о походе русских князей на половцев, затем следует статья 6712/1204 г. с «Повестью», к которой «подверстаны» сообщения 1) о походе Ольговичей на Литву, 2) о смене посадников в Новгороде, 3) о конском море в Новгородской области, а потом – краткое летописное сообщение о взятии Латинами Царьграда, отсутствующее в НIЛ-С. На первый взгляд, разница здесь только в том, что в НIЛ-С выпущен поход на половцев и летописная заметка о падении Царьграда, да сдвинут ряд летописных заметок из 6711/1203 г. в 6712/1204 г., хотя В. Л. Янин полагает, что здесь перед нами безусловный «шов», указывающий на заимствование из неизвестной нам летописи[17].

В действительности дело куда интересней.

Такое передвижение текстов вокруг «Повести» было бы совершенно невозможно, если бы она вошла до или во время написания НIЛ, т. е. в первой половине XIV в. или ранее. Иное дело, если «Повесть» была вставлена в рукопись НIЛ после ее завершения, разорвав текст годовой статьи, в которой уже находилось известие о взятии Царьграда латинами, но до снятия первой копии, которую мы знаем под именем Синодального списка. Переписчик НIЛ-С, столкнувшись с текстом «Повести» и рассудив, что краткое сообщение о данном событии уже имеется в конце статьи 6712/1204 г., решил заменить его «Повестью» и, сократив объем предыдущей статьи путем исключения рассказа о походе русских князей на половцев, передвинул на его место в 1203 г. ряд событий 1204 г., предшествовавшие заметке о Царьграде. Наоборот, создатель протографа НIЛ-К переписал текст «Повести» так, как она и была вставлена между листами НIЛ, однако при этом забыл опустить дублирующую ее заметку о Латинах, внеся разнобой в отраженную изводами структуру НIЛ.

Но если перемещение текста в указанных пределах списка НIЛ-К связано с созданием первой копии НIЛ извода К ($К_1$), то наложение на ее текст «Повести о житии Александра Ярославича», включивший в себя отдельные фрагменты летописи статей 6748/1240 – 6759/1252 гг., можно было произвести только при работе над одним из последующих копийных списков, каким мог стать непосредственный протограф НIЛ-К ($К_2$, $К_3$) или даже собственно НIЛ-К, когда в распоряжении переписчика был не пергамен, а бумага, причем в достаточно больших количествах, что стало возможно только в XV в. Существование такого промежуточного протографа извода НIЛ-К находит подтверждение в особенностях Академического списка, происходящего от одного из общих с ним протографов, на что указывает, в частности, статья 6738/1230 г., где, в отличие от НIЛ-К, сохранилась адекватная НIЛ-С фраза «**и даи Богъ молитвами его всѣм христианомъ и мнѣ, грѣшному Иоанну попови**» с заменой имени пономаря Тимофея – попом Иоанном [НIЛ-1950, с. 70, 278].

Теперь, располагая вескими доказательствами о прекращении записей в НIЛ в 1352/1353 г., о чем свидетельствуют данные текстологического анализа, с одной стороны, и следы безусловной вторичности списка НIЛ-К, лишь опосредованно, через промежуточные копии/копию восходящего к собственно НIЛ, – с другой, мы можем возвратиться к заключительным для НIЛ статьям 6860 и 6861 гг. в НIЛ-К, чтобы рассмотреть высказанное предположение с точки зрения других новгородских летописных сводов.

И здесь мы сталкиваемся с любопытной ситуацией.

Начать следует с того, что в «Софийской Первой летописи» (старшего извода) (далее – СIЛ) нет вообще упоминания об эпидемии 1352 г., а статья 6860/1352 г. занята так называемым «Рукописанием Магнуша, короля свейского», после которого очень кратко, следуя НIЛ-К, сообщается о смерти архиепископа Василия на реке Узе[18], тогда как следующая статья 6861/1353 г. воспроизводит соответствующую статью НIЛ-К, открывающуюся сообщением о преставлении московского князя и отправкой новгородских послов в Орду.

Однако существуют новгородские летописи того же времени («Новгородская IV» и «Летопись Авраамки»), в которых этот «пакет» известий (смерть Симеона, отправка в Орду Семена Судокова, получение великого княжения Иваном Московским и отправка Моисеем посольства к патриарху) воспроизводится дважды – под 6860/1352 и 6861/1353 гг., будучи разделеным «Рукописанием Магнуша» и объединенным рассказом об эпидемии в Пскове, обстоятельствах смерти Василия и эпидемии в Новгороде, причем все это в пределах одного свода[19] Объяснить столь парадоксальную ситуацию можно только предположив, что в данном случае перед нами последствия временного разрыва летописания в Новгороде в результате эпидемии легочной чумы 1352 г., которая вывела из жизни не только летописцев, но на какое-то время и их труды, как это случилось с НIЛ-С. Однако если Синодальный список НIЛ все же сохранился до наших дней, чего нельзя сказать о его возможных изводах, поскольку мы их не знаем, то его протограф, список НIЛ, вероятнее всего, не дожил до начала XV в., если не погиб вскоре после эпидемии в одном из новгородских пожаров.

Действительно, анализируя тексты последующих новгородских сводов, можно заметить, что за исключением московско-владимирского летописания, все шире используемого в Новгороде уже во второй половине XIV в., в распоряжении новгородских сводчиков было два основных местных источника – один из протографов Комиссионного списка, который заканчивался статьей 6860/1352 г., и другой, близкий по содержанию, текст которого заканчивался статьей 6859/1351 г. Об этом нам известно потому, что одна из линий новгородского летописания XV в., представленная «Новгородской IV летописью» и «Летописью Авраамки», содержит в своем составе два варианта статьи 6861/1353 г., причем сокращенный вариант открывает статью 6860/1352 г., в которой далее следует рассказ о «псковском море», о смерти архиепископа Василия, об эпидемии в Новгороде (в НIVЛ добавлено еще и «рукописание Магнуша»), а более полный представлен под своим, 6861/1353 г.

	Новгородская IV летопись
В лѣто 6860. Преставися князь великии Семион Ивановичь.	**В лѣто 6861**. Преставися князь Семионъ Ивановичь, княживъ 13 лѣтъ.
	Исходящи сорочины смиренаго Семиона, преставися братъ его Ондрѣи. По немь родися на четыредесятины сын Володимерь.
	Преставися Фегнастъ митрофолитъ, наставникъ всеа Руси, и положенъ бысть на Москвѣ, въ церкви святыя Богородица.
	Того же лѣта князи в Орду пошли, сперся о великомъ княжении.
Послаша Новгородци свои посолъ къ Татарьскому царю Смена Судокова, просяще великаго княжениа князю Суздальскому Костянтину, и не послуша ихъ царь и дашеть великое княжение Ивану Ивановичу.	А Новгородци послаша свои посолъ Семиона Судокова ко Тотарьскому царю, прося великого княжениа Костянтину Васильевичю, князю Суздальскому; и не послуша ихъ царь и дасть великое княжение князю Ивану Ивановичю.
И пребыша Новгородци без мира с великимъ княземь полтора году, но зла не бысть ни коего же. ⟨...⟩	И Новгородци пребыша с нимъ без миру полтора года, но зла не бысть ни коего же. ⟨...⟩

Стоит отметить, что в статье 6860 г. в НIVЛ, открывающейся сообщением о смерти Симеона, далее говорится о встрече в Москве этого же Симеона с Константином Васильевичем Суздальским.

Объяснить такую ситуацию, тиражируемую в последующих списках, можно только предположив, что каждый из них был дополнен во второй половине XIV в. по одному и тому же источнику известиями, начинавшимися статьей 6861/1353 г. протографа НIЛ-К. В процессе дальнейшей работы сводчиков, объединивших в конце XIV в. две эти ветви новгородского летописания, дублирование одной и той же статьи осталось не замеченным, тем более что в «порубежной» статье 6860/1352 г.

оказались слиты как новгородские, так и псковские тексты, рассказывающие об эпидемии, тем самым еще раз подтверждая предположение о перерыве в летописании Новгорода, который и обозначил конец собственно текста НIЛ в 1352 г.

Вместе с тем, опираясь на дублирующие статьи о смерти московского князя, посольстве Семена Судокова и пр., можно думать, что продолжение новгородского летописания после 1352 г. не было связано с уже имевшимися сводами, а, как обычно, явилось проявлением частной инициативы после естественной гибели книг и летописей в пожарах и в результате уничтожения движимого имущества умерших от эпидемии, которое становилось переносчиком заразы. На это прямо указывал псковский очевидец, писавший, что «**аще кто кому отдаваху статокъ свои живота или дѣти, то и ти тако же мнози, на борзѣ разболевшеся, умираху**»[20] О том же истреблении старых летописей пожарами и эпидемиями упоминает и Краткий летописец новгородских владык под 1429 г., что «**отъ многыхъ лѣтъ и многихъ повѣтриевъ старые памятухи извелися**»[21].

К сказанному можно добавить, что в тексте НIЛ-К внутренняя «замятня», вызванная в Новгороде эпидемией, возможно, отмечена пропуском 6859/1351 г., под которым в сводах XV в. повсеместно читается один и тот же рассказ о походе все того же князя Симеона Ивановича к Смоленску, последующем его стоянии на Протве и на Угре[22], заимствованный из московской летописи и только дополненный местным новгородским известием о поновлении церкви Бориса и Глеба «ореховским серебром»[23]

Таким образом, опираясь на результаты всестороннего текстологического анализа обоих списков/изводов НIЛ, сейчас можно утверждать, что 1) не дошедшая до нас рукопись НIЛ не только существовала, но была создана на основе предшествующих летописных сводов разного происхождения в результате работы человека, оставившего в ее тексте яркие отпечатки своего стиля и тем самым обозначившего объем своей работы; 2) обработка всего использованного материала была им закончена, вероятнее всего, в середине 40-х гг. XIV в., после чего с НIЛ была снята копия, известная нам как НIЛ-С; 3) поскольку характерные общие с НIЛ-С авторские приметы устойчиво прослежи-

ваются в тексте НIЛ-К с 6632/1124 по 6860/1352 г. включительно, можно полагать, что этот же человек продолжал пополнять созданный им текст НIЛ годовыми заметками до 6861/1353 г., каковым годом можно предположительно датировать его смерть; 4) спустя время после этой даты с пополненного текста НIЛ была снята новая копия, которая явилась общим протографом (архетипом) для всего извода НIЛ-К; 5) в последующем тексты этого извода были использованы в новгородском летописании, тогда как оригинальный список НIЛ, скорее всего, погиб в одном из новгородских пожаров второй половины XIV в., не дав другого «потомства»; во всяком случае, оно нам не известно.

3

Теперь, когда восстановлена непротиворечивая картина соотношения списка НIЛ со списками ее старшего и младшего изводов во времени и пространстве, можно попытаться определить место, которое занимала эта летопись в общей истории новгородского летописания как по своему содержанию, так и по своей социальной обусловленности, иначе говоря, в какой категории письменных источников ее следует рассматривать — как памятник частного или официального новгородского летописания?

Оставляя в стороне историографические подробности рассмотрения этой темы, можно сказать, что, несмотря на многообразие мнений исследователей, большинство из них было склонно рассматривать НIЛ как памятник официального новгородского летописания, связанный традицией и текстами с Начальным сводом XI в., но впоследствии вобравший в себя и частные новгородские летописцы второй половины XII — летопись Германа Вояты и первой половины XIII в. — летописный свод пономаря Тимофея. И то и другое вытекало из наблюдений над текстами обоих изводов НIЛ, однако в последних по времени работах было с предельной четкостью заявлено, что 1) НIЛ-С является отражением «владычной» летописи, т. е. безусловно официального, а не частного документа; 2) она велась непрерывно и постоянно из года в год с 1115 г. одним княжеским и одиннадцатью (или десятью) архиепископскими летописцами, каковыми были пономарь Тимофей и священник Герман Воята,

а также юрьевский архимандрит Кирик, сменявшими друг друга одновременно со сменой новгородских архиепископов; 3) эта летопись содержит в своей начальной части остатки новгородского летописания XI в., как то предполагал следом за И. П. Сениговым и Д. И. Прозоровским А. А. Шахматов и его последователи[24].

Начнем с того, что в таких широко употребляемых историками терминах, как «владычное летописание / владычный летописец / владычная летопись», совершенно так же как «княжеская летопись / княжеский летописец», отсутствует какое-либо реальное содержание, поскольку еще никто не смог указать конкретное отличие «княжеской» летописи от «митрополичьей», «монастырский» и т. д., уже потому, что таких отличий нет, как не было специально «княжеских», «владычных» и прочих летописцев. Не случайно и А. А. Гиппиус, перечислив годы работы каждого из десяти безымянных летописцев новгородских архиепископов, позабыл объяснить, как происходил их подбор и последующая смена, а главное — зачем все это было нужно.

Впрочем, на последний вопрос как раз можно ответить: чтобы утвердить идею о «*непрерывно ведущейся владычной летописи*», что, как мы знаем, не соответствует результатам текстологического анализа. Более того, именно эти данные лучше всего подтверждают несколько неуклюжее предположение, высказанное в свое время еще И. П. Сениговым, что Синодальный список представляет собою соединение нескольких летописей, аргументируя свой взгляд наблюдениями над палеографией, лингвистикой и историческими реалиями текста. Этот вывод позднее объяснил Б. М. Ляпунов, исследовавший язык НIЛ-С, который писал, что «*непоследовательность в правописании и палеографических приемах части 1—118 л. обуславливается тем, что писец или писцы имели перед собой подлинники, написанные разными руками и с различными правописаниями, и что, с другой стороны, последовательность в палеографическом и орфографическом отношениях части 119—166 л. указывает на однородный подлинник, исключая, м. б., некоторых мест*», и с прозорливостью указывал на последние страницы рукописи, которые, как мы теперь доподлинно знаем, были «*написаны впервые, а не списаны, тотчас после описанных на них событий*»[25].

Действительно, даже если ограничиться рассмотрением только сохранившегося в Синодальном списке текста НІЛ, можно увидеть, что он состоит из 1) переработанной и сокращенной заключительной части «Повести об убиении Бориса и Глеба»; 2) Киево-Печерской летописи Илариона за 6527/1019 – 6623/1115 гг., представленной отдельными заметками, в том числе и краткими упоминаниями о событиях в Новгороде (6553/1045, 6574/1066, 6577/1069, 6605/1097 гг.); и 3) собственно новгородской летописи, состоящей поначалу из кратких фактографических записей, поначалу присоединяемых к статьям Киево-Печерской летописи (6611/1103, 6613/1105, 6616/1108, 6618/1110, 6619/1111, 6621/1113, 6623/1115 гг.), а уже к концу 20-х гг. XII в. полностью вытесняющих их собственно новгородскими записями.

Можно ли считать их свидетельством «непрерывно ведущейся летописи»? Нет, потому что, как бы ни относиться к гипотезе о том, что текст до 1188 г. написан рукою Германа Вояты, священника церкви Якова, чья кончина описана под этим годом, terminus post quem для начала собственно новгородских записей является не 6611/1103 г. и даже не 6623/1115 г., а 6675/1167 г., под которым записано, что «**на ту же весну заложи Съдко Сытиниць церковь камяну святую мученику Бориса и Глѣба**», которая упомянута в НІЛ-К под 6557/1049 г. как уже построенная им же «**ныне** ⟨...⟩ **над Волховомъ**», из чего можно понять что обработка текста XI в. происходила во второй половине XII в. после указанной верхней даты.

Другой такой же временной вехой, от которой можно отсчитывать время составления летописи «Германа Вояты», может служить перечень киевских князей «по крещении», находящийся среди статей НІЛ-К, предшествующих собственно летописному тексту. Этот перечень заканчивается вокняжением в Киеве Ростислава Мстиславича, прогнавшего Изяслава Давыдовича 12 апреля 1159 г. Поскольку княжение Ростислава продолжалось по 1167 г., а его преемник, Мстислав Изяславич, вступивший на киевский стол 15 мая 1167 г., не назван, естественно полагать, что данный список составлен до этого события. Таким образом, эти два независимых показания, сходящиеся на 1167 г., достаточно точно определяют начало работы

над первой частью протографа НIЛ, которая основывается на 1) сокращенной выборке фактов из Киево-Печерской летописи Илариона и 2) собственно новгородских известиях, записанных post factum в последней трети XII в. Германом Воятой или его новгородским alter ego, в ранней своей части 3) дополненных разрозненными хронографическими заметками новгородского происхождения, в которых А. А. Шахматов хотел видеть следы новгородского летописания первой половины XI в.

В связи с этим стоит напомнить, что и усвоение Герману Вояте роли летописца основано исключительно на припоминании автора этой части летописи под 6652/1144 г. о поставлении его Нифонтом «в то же лето» попом, что позволило позднейшим исследователям сопоставить этот факт с указанием на продолжительность служения Германа «в полпятьдесят» лет под 1188 г., тем самым отождествив автора заметки с персонажем некролога. Однако кем бы ни был этот человек, отметивший свою причастность начальному периоду новгородского летописания, отождествить его с фигурой «владычного летописца» без сколько-нибудь убедительных аргументов, как это делает А. А. Гиппиус, чрезвычайно трудно, особенно если учитывать содержание его записей за период с 6627/1119 по 6696/1188 г., во-первых, потому, что они отражают не столько церковно-политическую, сколько бытовую сторону новгородской жизни, а во-вторых, потому, что эти же интересы и стилистические особенности их отражения можно наблюдать в текстах на протяжении последующих полутора-двух десятилетий после статьи 6696 г., сообщающей о смерти Вояты.

Более того, выделенные в тексте НIЛ устойчивые синтагмы, в ряде случаев позволяющие соотнести их употребление не с автором-составителем НIЛ второй четверти XIV в., а с авторами использованных им промежуточных сводов или частных летописцев, никоим образом не сигнализируют о какой-либо смене стиля в указанный период.

Оставляя на будущее специалистам-филологам, безусловно, самую сложную и ответственную сторону исследования НIЛ со стороны языка объединяемых ею текстов, в том числе и в динамике их изменений на протяжении трех с половиной веков, что требует одновременно проведения разносторонних тексто-

логических исследований всего круга памятников, содержащих эти же тексты, поскольку заявленная работами А. А. Гиппиуса программа не только не была, но по вполне объективной оценке не могла быть выполнена ни со стороны языка, ни со стороны текстологии, попытаемся, насколько это возможно, выяснить если не личность, то социальную фигуру возможного заказчика НIЛ с тем, чтобы представить себе назначение данного летописного свода.

Проблема эта, насколько мне помнится, ни разу не поднималась в работах исследователей отечественного летописеведения, как не рассматривался никем из них специально вопрос о роли и значении летописей в общественной и культурной жизни средневековой Руси, их бытовании, хранении, продуцировании и, наконец, конвое. Между тем эти вопросы не только правомочны, но и весьма функциональны, потому что летописи, а в особенности летописные своды, охватывающие события за несколько столетий, являли собой не столько «четьи» книги, сколько справочники, содержащие самые разнообразные сведения — прецеденты по обычному, гражданскому, церковному, государственному праву во взаимодействии разных ветвей власти, регулировании отношений различных слоев и групп населения, дипломатического протокола, норм внутренней и внешней торговли и многого другого. Летописи оказывались нужны представителям княжеской администрации, приказному аппарату, духовенству, начиная от приходских священников и кончая владычными дьяками, представителям городской администрации, судейскому сословию, торговым людям с большим оборотом капиталов и далекими торговыми экспедициями. Наконец, можно полагать, что летописи (хронографы) использовались при воспитании молодого поколения боярской и княжеской аристократии в качестве источника сведений по генеалогии, родственным связям, территориальным отношениям, взаимным обязанностям, географии и пр.

Насколько эти обстоятельства существенны при изучении именно новгородского летописания, показывает тот факт, что подавляющее большинство летописей новгородского происхождения или новгородской традиции известны нам, как правило, исключительно в составе сборников историко-юридическо-

го характера. В полной мере это относится и к НIЛ, представление о которой у нас складывается на основании Синодального и, в особенности, Комиссионного списка, дающего представление о так называемом «конвое» его протографа.

Сразу же оговорюсь – возможной части «конвоя». Как я показал выше, сейчас можно с уверенностью говорить, что рукопись НIЛ обрывалась на записи о событиях 6860/1352 г. и не получила своего естественного завершения, а затем вскоре и погибла «при невыясненных обстоятельствах», не дождавшись своего переплета. Принимая во внимание, что без переплета на протяжении 10–15 (если не более) лет оставалась и ранее снятая с НIЛ копия НIЛ-С, а также наблюдения над другими летописями (напр., история Радзивиловского списка)[26], можно считать, что рукописи летописных сводов оставались в тетрадках до тех пор, пока не получали своего завершения при составлении сборника определенного содержания. Насколько такое утверждение правомерно в отношении НIЛ и НIЛ-С, показывает состав сборника историко-юридического характера середины XV в., написанный тремя перемежающимися почерками, в котором находится текст НIЛ-К.

Напомню состав рукописи, содержащей текст НIЛ-К и хранящейся в собрании быв. Археографической комиссии в СПб. отделении ИРИ РАН под № 240, по публикации А. Н. Насонова: л. 7 «Сице родословятся велицеи князи русьстии»; л. 7 об. «Родословие тех же князеи»; л. 9. «Кто колико княжил»; л. 9 об. «А се князи русьстии»; л. 13. «А се, по святемь крещении, о княжении киевьстем»; л. 13 об. «А се князи великаго Новагорода»; л. 16. «А се посадници новгородьстии»; л. 18. «А се тысячьскыи новгородскыи»; л. 19. «А се русьстии митрополити»; л. 19 об. «А се новгородскыи епископы»; л. 19 об. «А се архиепископи»; л. 22. «А се архимандриты новгородскыи»; л. 22 об. «А се имена всем градом рускым, далним и ближним»; л. 25. «Летопись Акима епископа новгородскаго»; л. 28–264. Текст Новгородской летописи (НIЛ-К); л. 265–267. Церковный устав Владимира; л. 267. «Правило святых отець 165 5-го събора о обидящих церкви Божиа...»; л. 268. Церковный устав Владимира в другой редакции; л. 269. «А се уставъ Ярославль суды святительскыа»; л. 274. «О женитьве»; л. 274 об. «Устав великого князя Всеволода

о церковныхъ судехъ...»; л. 278 об. Устав великого князя Ярослава; л. 279. «Правда русьская»; л. 284. «Устав Володимерь Всеволодичя»; л. 291 об. «Закон Судный людям с дополнительными русскими статьями»; л. 302 об. «А се уставъ Ярослава князя о мостехъ»; л. 303 об. «А се рукописание князя Всеволода» [НIЛ-1950, с. 8—9].

Кроме такого «конвоя» в самом тексте НIЛ-К на л. 68 об. находятся перечни: «А се по святом крещении, о княжении Киевстемъ», повторяющий тот, что вынесен на л. 13 и точно так же заканчивающийся именем Ростислава Мстиславича; «А се в Новегороде первый князь по крещении Вышеслав...»; на л. 71 — «А се рустеи митрополиты» и «А се новгорочскыи архиепископы...»; на л. 71 об. — «А се число колко есть епискупии в Русе...» и «А се посаднице новгорочьскые...»; далее на л. 79 об. находится «Правда Руская», а на л. 81 — «Правда Ярославичей».

Важно отметить, что за исключением списка киевских князей «по святом крещении», в обоих вариантах завершающегося именем Ростислава Мстиславича, все остальные перечни — князей, епископов, митрополитов, архимандритов — в сборнике XV в. доведены до года его создания, тем самым делая его для заказчика/пользователя ценным справочником универсального политико-юридического характера с учетом истории и специфики Новгорода. В то же время, учитывая подбор статей, можно с уверенностью говорить, что он был рассчитан в первую очередь на нужды среднего звена белого новгородского духовенства и муниципального чиновничества, но никак не на духовную аристократию Новгорода в лице ее архиепископа и его ведомства хотя бы потому, что вопросы, возникавшие на этом уровне, решались на основе более авторитетных документов — грамот, договоров, собраний узаконений с комментариями и т. п.

Между тем данный сборник — единственный документ, позволяющий исследователю говорить об изначальном составе как НIЛ-С с ее утраченными 16 первыми тетрадками текста, так и собственно НIЛ. И если сейчас не вызывает сомнений тот факт, что ни НIЛ, ни НIЛ-С так и не получили своего структурного, арьергардного завершения, которое представлено в сборнике с НIЛ-К на лл. 256—303 об., то у них, безусловно, суще-

ствовала часть авангардная, состав и содержание которой можно предположительно реконструировать, опираясь на тексты Комиссионного сборника в целом. К сожалению, этого материала слишком мало для восстановления их общего протографа. Однако даже имеющиеся в нашем распоряжении тексты позволяют утверждать, что составитель НIЛ использовал для начальной части свода не только сокращенный, но еще и дефектный текст Киево-Печерской летописи Илариона за 1015–1115 гг., судя по списку киевских князей до Ростислава Мстиславича включительно, полученный им в составе одного из предшествующих сводов списков XIII в. (в свою очередь подвергнутый еще большему сокращению одним из составителей Синодального списка), что окончательно снимает вопрос о самой возможности рассматривать один из протографов НIЛ в качестве «непрерывно ведущейся владычной летописи с 1115 г.».

Можно предположить, что в своем незавершенном виде НIЛ, вобравшая в себя, похоже, все сохранившиеся предшествующие тексты частного новгородского летописания, будучи создана после вступления на кафедру архиепископа Василия Калики, могла рассматриваться своим составителем в качестве первой собственно новгородской летописи, гораздо большей по своему объему, чем то отразили списки НIЛ-С и НIЛ-К. На такую ее функциональную предназначенность указывают два факта – продолжение погодных записей, отразившихся в Комиссионном списке, и, соответственно, ее существование без переплета, оставляющее возможность прирастания последующими текстами.

В связи с изложенным возникает неизбежный вопрос об авторе-составителе НIЛ и его месте в социальной структуре Новгорода XIV в., хотя совершенно очевидно, что высказываемые на этот счет предположения не выходят за рамки вероятной гипотезы. Так, исходя из особенностей многочисленных реплик морального и религиозного характера, которыми насыщен текст НIЛ-С, а также сентиментальной патетики и поучений, обращенных к читателям-слушателям, можно заключить, что их автор, во-первых, являлся лицом духовным, хотя и невысокого чина; во-вторых, он был уже весьма преклонного возраста, для которого характерна подобная сентименталь-

ность и патетика, редко встречающаяся в летописных текстах, но обычная в старческих поучениях; в третьих, человек обладал блестящим литературным талантом, проявившимся в обработке использованного материала. Свидетельством этому является устойчивый литературный стиль, отразившийся в НIЛ-С, который с особенной силой проявляется в описании ряда бедствий, выпавших на долю новгородцев, поскольку разделяющие их временные интервалы не позволяют связывать эти тексты только с творчеством авторов-современников, в первую очередь того из них, кто оставил нам незабываемые картины голода «горькой и бедной весны» 1230 г. в Новгороде.

И здесь с неизбежностью встает вопрос о личности «пономаря Тимофея», его роли в новгородском летописании и его месте в общественной структуре средневекового Новгорода. Разрешение этих вопросов тем более необходимо, что самоупоминание имени Тимофея в статье 6738/1230 г. НIЛ-С «**а даи Богъ молитва его** [архимандрита Саввы. — *А. Н.*] **святая всѣмъ крестьяномъ и мнѣ грѣшному Тимофѣю понаманарю**» [НIЛ-1950, 70] отсутствует в списке НIЛ-К, а в списках Академическом и Толстовском заменено на «**и даи Богъ молитвами его твоим христианомъ и мнѣ, грѣшному Иоанну попови**» [НIЛ-1950, 278], поскольку одинаково вероятными могут быть три объяснения этого факта: 1) изначальность в тексте ПВЛ имени Тимофея; 2) изначальность в тексте ПВЛ имени Ивана, замененного Тимофеем на свое; 3) наличие в тексте ПВЛ какого-то третьего имени, замененного на свое Тимофеем.

Как известно, личность новгородца Тимофея, пономаря Яковлевской церкви, привлекла особое внимание А. А. Гиппиуса, который в результате изучения почерков ряда новгородских документов второй половины XIII в. идентифицировал его почерк, известный по выходной записи так называемого Лобковского Пролога[27], с почерками писцов еще пяти рукописей — Апокалипсиса Никольского, второй части Софийского Пролога и трех пергаменных актов: договоров Новгорода с князем Ярославом Ярославичем 1264 и 1268 гг. Результатом такой идентификации стало утверждение исследователя, что пономарь Яковлевской церкви не только прирабатывал перепиской книг, но был «*одним из авторов владычной летописи*», а

также выполнял «*роль секретаря владычного новгородского архиепископа или, иначе говоря, владычного нотария*»[28]. Соответственно, в этом случае пономарь Тимофей оказывался автором не только статьи 6738/1230 г. в НIЛ, но и всего летописного текста, начиная с 6737 по 6782/1274 г.[29]

Однако так ли все просто и верно, как объявил автор сенсационных открытий? Опытные палеографы знают, сколь ненадежна идентификация почерков писцов одного времени и школы, особенно если это касается древнерусского устава, где в очень малой степени возможно проявление индивидуальных начертаний. Сам факт написания пономарем Тимофеем других книг, кроме Лобковского Пролога, безусловно, возможен, если он работал на заказчиков, и здесь я могу допустить, что Гиппиус прав, говоря о Софийском Прологе и Апокалипсисе Никольского, хотя в каждом случае, безусловно, требуется сравнительная публикация образцов начертаний всех указанных текстов, чего до сих пор сделано не было.

Вместе с тем Гиппиус делает совершенно невероятное с точки зрения историка допущение, что заурядный пономарь Яковлевской церкви, стоящий на первой, самой низкой ступени церковного клира, мог быть одновременно нотарием Новгородской республики и Дома святой Софии. Как известно, пономарь, а точнее — парамонарь, был низшим клириком, «*на обязанности которого в древней церкви лежала обязанность неотлучно охранять священные места, наблюдать за храмом, возжигать и гасить светильники, просфоры, вино, воду, фимиам и огонь вносить в алтарь, возжигать и гасить свечи, кадильницу разжигать, алтарь мести и чистить от земли, пыли и паутины*», а также исполнять прочие хозяйственные службы Он происходил, как правило, из «простой чади», в лучшем случае — из поповских детей, и между ним и владычным нотарием, являвшимся по существу своему канцлером Новгородской республики и Дома святой Софии, выбиравшимся из «лучших людей» и принимавшим самое непосредственное участие в управлении государством и составлении актов государственного значения, лежала ничем не восполнимая социальная пропасть.

Наконец, стоит напомнить, что новгородский архиепископ имел своих бояр, детей боярских, своих дьяков («софьян»),

свой полк, свои волости и даже городки в Новгородских землях, а тем более собственных писцов, в ряде случаев даже известных по именам[31], почему не имел никакой нужды прибегать к услугам пономаря заурядной приходской церкви.

Сложность решения вопроса о времени и содержании вклада «пономаря Тимофея» в новгородское летописание заключается в том, что, несмотря на упоминание его имени в НIЛ-С под 1230 г. и в Лобковском прологе, у нас нет ни одной точной даты, на которую с уверенностью можно опереться при построении его биографии, как нет безусловной идентификации его почерков и личности. Как я показал выше, связь его имени с текстом 1230 г. оказывается сомнительной при отсутствии его имени в НIЛ-К и замене имени в Академическом и Толстовском списках, восходящих к общему с Комиссионным списком протографу, поскольку легко допустить, что имя Тимофея в НIЛ точно так же могло заместить в этом тексте имя действительного автора данного текста. Что же касается даты написания Лобковского Пролога, то, как известно, из-за стертости цифр ее прочитывали по-разному, в основном выбирая между 1262 и 1282 г.

В своей работе А. А. Гиппиус остановился на первой дате, по-видимому, для того, чтобы теснее увязать запись 1230 г. в Синодальном списке с Прологом 1262 г., а затем и с договорами 1264 и 1268 гг., предполагая смерть Тимофея вскоре после 1275 г., что вполне укладывается в вероятные рамки человеческой жизни. Между тем, изучив Лобковский Пролог, Л. В. Столярова признала верной только 1282 г.[32] что сразу поставило под сомнение причастность *этого* пономаря Тимофея к статье 1230 г., если только не допустить, что указанная годовая статья была написана им много позже, возможно, в тех же 60-х гг. XIII в. Однако здесь мы сталкиваемся с другим затруднением: при той яркости и образности литературного стиля Тимофея, которые мы находим в статье 1230 г., у него должны были быть и свои специфические обороты речи, индивидуальные синтагмы, повторяющиеся в принадлежащих ему текстах и обрывающиеся вместе с концом его творчества.

Но где они? В представленном списке устойчивых синтагм мы не находим ни одной, кроме отмеченного ранее оборота «мы же...», которая могла соответствовать данному временно-

му интервалу между 1230 и 1255 г. Конечные рубежи гипотетических сводов XIII–XIV вв., прекращением использования отдельных синтагм, приходятся на 1311–1314, 1335–1343 и 1350–1352 гг. (причем начальные даты всех их укладываются в 70–80-е гг. XII в.), но поскольку личностная синтагма «мню, яко... читается в статье 6860/1352 г., возможность объяснения имени пономаря Тимофея в НІЛ/НІЛ-С ограничивается тремя версиями.

Версия первая: пономарь Яковлевской церкви Тимофей, живший в XIII в. в Новгороде, переписывал книги, в том числе Лобковский Пролог, а также занимался перепиской и составлением летописей, в которых по случаю упоминал и свое имя; таким образом оно попало в текст НІЛ.

Версия вторая: в Новгороде на протяжении XIII – первой половины XIV в. было два пономаря с одним и тем же именем «Тимофей», один из которых написал Лобковский Пролог, а другой, живший ранее, – статьи 1230 и 1255 гг.

Версия третья: тексты 1230 г. и последующих лет не принадлежат тому пономарю Тимофею, который в своей молодости переписал Лобковский Пролог 1282 г., а в 40-х гг. XIV в. вписал свое имя в составленную им НІЛ, которая стала протографом для Синодального списка, а затем была продолжена автором до 1352 г. Версия объясняет всю сумму имеющихся фактов, однако при этом требуется допустить возможность для Тимофея достаточно долгой жизни (около 90 лет), что не противоречит наблюдениям над эмоциональной дидактикой, отмечаемой в тексте НІЛ-С.

Как можно убедиться, ни одна из предлагаемых версий объяснения имени Тимофея не имеет абсолютной доказательности, как, впрочем, и внутренней противоречивости, что делает бесперспективными какие-либо дальнейшие изыскания в направлении связей яковлевского пономаря Тимофея с НІЛ.

Что же касается заказчика Синодального списка, то им мог быть никольский поп Есиф/Иосиф, избранный впоследствии архимандритом Юрьева монастыря. Во всяком случае не исключено, что последние записи на лл. 168–169 НІЛ-С были сделаны его рукою, хотя этому на первый взгляд противоречит запись на л. 167 об. под 6845/1337 г. о гонении «простой чади» на

этого самого Есифа, сделанная другим почерком и содержащая сентенцию «а оже кто подъ другомъ копаеть яму, самъ впадется в ню/сам в ню въвалитъ», сентенцию, записанную на л. 136 об. почерком второго писца и находившуюся в протографе НIЛ-С, т. е. в продолжающейся НIЛ, как об этом свидетельствует НIЛ-К.

*

Итак, опираясь на результаты кодикологического и текстологического анализа Синодального списка НIЛ, можно утверждать, что его протограф, «Новгородская первая летопись», как это полагали А. И. Соболевский и А. А. Шахматов не только существовала, в чем сомневался А. А. Гиппиус, но была создана в конце 30-х или в первой половине 40-х гг. XIV в. (сам Шахматов в работах разного времени датировал ее то 1330 г., то 1333 г.) и прирастала текстами вплоть до 1353 г., о чем можно судить по содержанию Комиссионного списка НIЛ. Дальнейшая судьба рукописи НIЛ неизвестна, однако пока у нас нет никаких данных, что она была использована в последующее время при формировании позднейших летописных сводов, возможно, потому, что до сих пор не сделана попытка реконструкции его текста.

Из сопоставления Синодального списка с Комиссионным можно заключить, что первый является слегка сокращенной копией НIЛ, сделанной не позднее середины тех же 40-х гг. XIV в., которая пополнялась отдельными, несистематическими записями вплоть до 1352 г. Индивидуальные особенности текста НIЛ-С, отсутствующие в НIЛ-К и в других известных сводах XV в., заставляют думать, что, подобно своему протографу, этот список по неизвестным нам причинам также не участвовал в последующем процессе новгородского летописания. Таким образом, единственной продуктивной ветвью НIЛ оказывается та его копия, которая послужила протографом для извода, представленного Комиссионным и Академическим списками, отразившись также в текстах «Софийской Первой», «Новгородской Четвертой летописи» и «Летописи Авраамки».

ПРИМЕЧАНИЯ

Литературу см.: [*Клосс Б. М.*] Летопись Новгородская первая СККДР. Вып. 1. (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 245–247.

[2] *Янин В. Л.* К вопросу о роли Синодального списка Новгородской I летописи в русском летописании XV в. // Летописи и хроники. 1980; В. Н. Татищев и изучение русского летописания. М., 1981. С. 153–181.

[3] *Гиппиус А. А.* Лингво-текстологическое исследование Синодального списка Новгородской первой летописи: Автореф. дис. канд. филол. наук. М., 1996; *Он же.* К истории сложения текста Новгородской первой летописи. // Новгородский исторический сборник. 6 (16). СПб., 1997. С. 3–72; *Гимон Т. В., Гиппиус А. А.* Новые данные по истории текста Новгородской первой летописи // Новгородский исторический сборник. 7 (17). СПб., 1999. С. 18–47 и др.

[4] *Гиппиус А. А.* К истории сложения текста... С. 15–16, 69.

[5] В последующем ссылки даются по изданию: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950 (далее – [НIЛ-1950]).

[6] Новгородская хартейная летопись: Фотографическое воспроизведение. М., 1964.

[*Насонов А. Н.*] Предисловие // НIЛ-1950. С. 5; Летопись Новгородская первая // Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 261.

[8] *Гиппиус А. А.* К истории сложения текста... С. 15–16.

Иконников В. С. Опыт русской историографии. Т. II, кн. 1. Киев, 1908. С. 358.

[10] См. указанные листы в: Новгородская хартейная летопись. М., 1964.

[11] *Янин В. Л.* К вопросу о роли Синодального списка... С. 162–179.

Гиппиус А. А. Лингво-текстологическое исследование Синодального списка... С. 22.

[13] Кроме указанных синтагм, позволяющих использовать их для стилистической характеристики автора/составителя протографа НIЛ-С и НIЛ-К, в статьях 6738/1230 и 6763/1255 гг. отмечено неоднократное употребление местоимения «мы», «нам» («...**Мы** же на прѣднее възвратимъся, на горкую и бѣдную память тоя весны. ⟨...⟩ Тоже бы **намъ** все **видяще** предъ очима, лучьшимъ быти, **мы** же быхомъ пущьци: брат брату не съжаляшеться, ни отечь сынови, ни мати дъчери, ни сусѣдъ сусѣду не уламляше хлѣба; не бысть милости межи нами, нъ бяше туга и печаль, на уличи скърбь другъ съ другомъ, дома тъска, зряще дѣтии плачюще хлѣба, а другая умирающа»; «6763/1255. ...**Мы** же ту страсть **видѣвъше**, ни худѣ покаемся грѣхъ своихъ»), что позволяет видеть в авторе этих текстов очевидца описываемых событий, невольно идентифицируемого с «пономарем Тимофеем», назвавшим себя в статье 6738/1230 г. Однако ввиду столь ограниченного употребления этих признаков (1230 и 1255 гг.) они не могут быть использованы для характеристики всего текста.

[14] В этом плане характерна аналогичная смена синтагмы «и до сего дни», использованная Иларионом в Киево-Печерской летописи для описания событий прошедшего времени, оборотом «...и ныне», начиная с событий 1074 г. (*Никитин А. Л.* Инок Иларион и начало русского летописания. М., 2003. С. 55).

[15] ПСРЛ. Т. VI, вып. 1. Софийская первая летопись старшего извода. М., 2000. Стб. 431–432.

[16] ПСРЛ. Т. IV, ч. 1. Новгородская четвертая летопись. М., 2000. С. 627.

[17] *Янин В. Л.* К вопросу о роли Синодального списка... С. 174–175.

[18] ПСРЛ. Т. VI, вып. 1. Софийская первая летопись старшего извода. М., 2000. Стб. 429–431.

[19] ПСРЛ. Т. IV, ч. 1. Новгородская четвертая летопись. М., 2000. С. 280–286; ПСРЛ. Т. XVI. Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. М., 2000. Стб. 83–86.

[20] Псковская 1-я летопись // ПСРЛ. Т. V, вып. 1. Псковские летописи. М., 2003. С. 22.

[21] Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 138–139.

[22] ПСРЛ. Т. VI, вып. 1. Софийская первая летопись старшего извода. М., 2000. Стб. 429.

[23] ПСРЛ. Т. IV, ч. 1. Новгородская четвертая летопись. М., 2000. С. 280; ПСРЛ. Т. XVI. Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. М., 2000. Стб. 83.

[24] *Гиппиус А. А.* К истории сложения текста... С. 3–72.

Ляпунов Б. М. Исследование о языке Синодального списка 1-й Новгородской летописи. СПб., 1900. С. 17.

Никитин А. Л. О Радзивиловской рукописи // ГДРЛ. Сб. 11. М., 2004.

Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 199–200; *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV веков. М., 2000. С. 132–135.

[28] *Гиппиус А. А.* К истории сложения текста... С. 8–9.

[29] Там же. С. 10–11.

Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1899. С. 408; *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. СПб., 1900. С. 704.

[31] *Иконников В. С.* Опыт русской историографии. Т. II, кн. 1. Киев, 1908. С. 651.

Столярова Л. В. Свод записей писцов... С. 133.

Шахматов А. А. Обозрение русских летописных сводов XIV–XVI вв. // *Шахматов А. А.* Разыскания о русских летописях. М., 2001. С. 630–631.

А. А. Пауткин

«УГОРЬСКИЕ ИНОХОДЬЦИ» В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

(Еще раз о фрагменте «Съ тоя же Каялы Святоплъкь...»)

Знаток и популяризатор древнерусской старины Е. Осетров, образно характеризуя фрагменты «Слова о полку Игореве», вызывающие немало вопросов у медиевистов, заметил: «“Темные места” напоминают глубокие ямы на дне реки; кажется: протяни руку – и дотянешься до гальки, лежащей на песке. Близость эта иллюзорна: нырни – не достанешь»[1]. Касается это прочтения и тех фраз, смысл которых более или менее ясен, однако неоднозначно трактуются отраженные ими исторические обстоятельства и реальные лица. Одно из таких, не самых «темных», предложений «Слова»: «**Съ тоя же Каялы Святоплъкь повелѣя отца своего междю Угорьскими иноходьцы ко Святѣй Софіи къ Кієву**»[2]. И все-таки комментаторы и переводчики давно бьются над ним.

Теперь исследователи солидарны в том, что речь идет о поступке великого князя Святополка Изяславича[3], доставившего тело своего родственника с помощью венгерских иноходцев в стольный город. В остальном мнения расходятся. Вот главные вопросы, встающие перед толкователями: С какой Каялы тело перемещали в Киев? Об отце ли Святополка идет речь? Какое действие передает слово «**повелѣя**»? У первых издателей сомнений было еще больше. Они затруднялись даже с определением конкретного князя Святополка, да и деяние его видели в том, что войска отца своего он провел сквозь венгерскую конницу (судя по всему, вражескую)[4]. Даже упоминание Софийского со-

бора не облегчало задачу комментаторов, а напротив, порождало новые противоречия.

Традиционно принято считать, что автор «Слова» подразумевал сражение на Нежатиной Ниве, где в 1078 г. вражеским копейщиком был убит Изяслав Ярославич. В то же время, если речь идет, действительно, об отце Святополка, информация, содержащаяся в интересующей нас фразе, вступает в противоречие с данными «Повести временных лет»[5] Тело князя, по словам летописца, везли в ладье, а не на иноходцах[6]. У Городца убитого переложили на сани и повезли в Киев, где его оплакали жители, попы и черноризцы. Погребал Изяслава другой, младший, сын – Ярополк Изяславич, вместе с которым скорбели его дружинники. Похоронили князя в Десятинной церкви, а не в Софийском соборе. Едва ли печерские летописцы, сочувствовавшие натерпевшемуся от братьев и киевлян князю, исказили реальные события, перепутали место погребения Изяслава.

Расхождения данных «Слова» и ПВЛ были подмечены уже давно. На согласование противоречивых сведений потрачено немало усилий[7] Особенно в связи с этим важны наблюдения М. Д. Приселкова и И. М. Кудрявцева. Приселков допускал, «что автор "Слова" знал рассказ о сражении 1078 г., в котором погиб Изяслав, как и всю "Повесть временных лет", в сокращении, где подробности погребения Изяслава, например, были опущены и изложены в "Слове" автором в своем собственном толковании на черниговский лад; все князья Чернигова хоронились в главной церкви Чернигова, и отца хоронил старший сын; поэтому он заставляет Святополка погребать Изяслава в Софии, главной церкви Киева, не зная, что в Киеве не всех князей хоронили в главной церкви»[8]. В конце 40-х гг. XX в. И. М. Кудрявцев впервые указал на известие Софийской I летописи, где, действительно, говорится о похоронах Изяслава в Софийском соборе[9] То есть доказывалось существование иной, нежели печерская, версии. Правда, и это ценное наблюдение не все проясняло. Святополк все-таки в битве 1078 г. не участвовал и даже, судя по всему, отсутствовал в Киеве.

Что касается значения слова «**повелѣя**», то тут на равных сосуществуют два разных толкования: «**повелѣ яти**» (Я. Пожарский) и «**полелѣя**» (А. А. Потебня). Таким образом, чтение – «**съ тоя**

же Каялы... къ Кіеву» вызывает множество вопросов и «все еще остается не до конца объясненным» [10].

Иное прочтение данного фрагмента вновь базируется на данных ПВЛ. В этом случае комментаторы исходят из того, что автор «Слова» имел в виду не сражение на Нежатиной Ниве и, соответственно, павшего в нем Изяслава, а бой с половцами на реке Трубеж. Здесь 19 июля 1096 г. был убит грозный половецкий хан Тугоркан, тесть Святополка Изяславича. Тело родственника русский князь повез в Киев. Поступок Святополка психологически вполне оправдан, ведь он менее двух лет назад женился на дочери убитого врага. Растерянность, необычность ситуации, желание дать жене возможность проститься с отцом – все это вполне могло толкнуть киевского правителя на такой шаг. Версию о Тугоркане впервые высказал еще в первой половине XIX в. П. Г. Бутков, предлагавший вместо «**отца**» читать «**тьстя**» [11]. В дальнейшем его мысль нашла поддержку у ряда авторитетных исследователей (в том числе А. С. Петрушевича, В. Ф. Ржиги, С. К. Шамбинаго, Н. К. Гудзия, К. В. Кудряшева, А. С. Орлова).

Сразу заметим, отнесение действий Святополка к событиям 1096 г. представляется более предпочтительным. Но и в этом случае не снимаются все противоречия. Прежде всего, необъяснимо перенесение тела «поганого» половца (хоть и близкого родственника) к кафедральному собору. И уж тем более немыслимо торжественное погребение хана близ православной святыни. Никакая художественная фантазия в данном случае не способна преодолеть реальных конфессиональных противоречий. Наконец, вызывает удивление столь «картинный» способ доставки мертвого врага. Если бы речь шла о перевозке раненого или больного человека, тогда стремление избежать тряски вполне оправданно. В случае же с Тугорканом использование иноходцев кажется, по меньшей мере, странным. Трудно представить себе, чтобы в русском войске, отправившемся на отражение половецкого набега, были предусмотрены кони столь экзотической породы, абсолютно бесполезные в преследовании степняков. Конечно, бой с Тугорканом произошел вблизи Переяславля, и тем не менее посылка за иноходцами, торжественное эскортирование тела, случайно обна-

руженного утром, является чем-то нарочито искусственным. М. Д. Приселков справедливо заметил: «Угорские иноходцы в Киеве стали известны (и на них пошла мода) только с 1150 г. (“тогда же Угре на фарех и на скокох играхуть на Ярославли дворе многое множество, кияне же дивляхутся Угром множеству и кметьства их и комонем их”)» [12]. Приведенный историком фрагмент Киевской летописи, судя по всему, — попытка рассказать о турнире венгерских рыцарей. К сказанному следует добавить: в языке XII–XIII вв. не встречается существительное «иноходец», а есть «иноходь». Поэтому форма «междю... иноходьцы» выглядит в «Слове» анахронизмом.

Вспомним обстоятельства, предшествовавшие гибели Тугоркана. 30 мая хан осадил Переяславль. Святополк и Владимир Мономах двинулись в поход. Их дружины шли по киевской стороне Днепра. Незамеченными русские сумели переправиться на левый берег, воспользовавшись Зарубовским бродом. Переяславцы, воодушевленные пришедшей подмогой, выдвинулись навстречу. Половцы же поджидали противника за Трубежем. Киевские полки без промедления и предварительной подготовки бросились форсировать новую водную преграду. В этот момент Владимир хотел построить свою дружину, привести ее в порядок, однако, как сообщает ПВЛ, воины не послушались князя. Конная часть войска устремилась на половцев. Те, не ожидая столь бурного натиска, бросились бежать. Во время погони степняки понесли большие потери. Погибло много знатных половцев. Пал за Трубежем и Тугоркан, тело которого нашли на следующий день.

Вообще 1096 г. памятен особенно напряженными столкновениями с половцами. Автор «Слова», несомненно, знал об этом. Боняк воевал возле Киева. Половцы едва не ворвались в город, жгли поречье, сгорел княжеский двор в Берестове, подвергся разорению и Печерский монастырь. Были убиты несколько иноков. Видимо, в этот набег оказались плененными Евстратий Постник и Никон-черноризец, о мучениях которых поведал Киево-Печерский патерик. Все случившееся побудило летописца пуститься в рассуждения о «поганых измаильтянах», используя «Откровение» Мефодия Патарского.

После рассказа о разгроме половцев печерский летописец сообщает: «**И взяша и С(вя)тополкъ акы тьстя своего и врага и привезше и к Кыеву погребоша и на Берестовѣмь межю путемъ идущимъ на Берестово и другымь в манастырь идуще**» (I, 232)[13] В Ипатьевском списке добавлено уточнение – «**на могылѣ**» (II, 222) и вместо «**межю путемъ идущимъ**» читается – «**межи путемъ грядущимъ**». Тугоркан, таким образом, погребен за границей оборонительных сооружений Киева. Место выбрано между двух дорог: в Печерский монастырь и в княжескую резиденцию Берестово, которое «было наследственным домениальным владением великих князей и обычно переходило по наследству от одного великого князя к другому»[14]. Эта территория хорошо знакома всем. Тут любил уединяться в первой половине XI в. священник берестовской церкви Иларион. Здесь через два года после гибели Тугоркана пойдет навстречу беде Василько Теребовльский. К концу XI столетия местность южнее Киева никак нельзя назвать безлюдной. Князья, их дружинники, миряне и, конечно, иноки Печерского и Выдубицкого монастырей использовали дороги, названные летописцем. Здесь должны были следовать крестным ходом монахи «**ко святѣи Софии къ Кіеву**». Путь их, скорее всего, пролегал через Лядские ворота. Когда-то южнее города «**бе бо... лѣсъ великъ**» (I, 156), а западнее днепровского берега, между Киевом и Берестовым, простиралось урочище Угорское. Тут, ближе к реке, находилась могила Аскольда. Под 898 г. в ПВЛ сообщается о происхождении названия территории, примыкающей к городу: «**Идоша Угри мимо Киевъ горою еже ся зоветь н(ы)нѣ Оугорьское и пришедъ къ Днѣпру и сташа вежами бѣша бо ходяще аки се Половци**» (I, 25). Примечательно, что летописец сравнивает кочевой быт венгров с современными ему половцами.

Итак, обратим внимание на слова летописца «**межю путемъ**» и «**в манастырь идуще**», задавшись вопросом: говорится ли вообще в «Слове» о конях экзотической венгерской породы? Не указывает ли автор, следуя молве и летописным сведениям, всего лишь на район захоронения Тугоркана? Ведь исследователи не раз обращали внимание на то, что автор «Слова» использовал материал ПВЛ, приспосабливая и сокращая его. Принцип локализации в «Слове» тот же – между двух объектов. Только через

сто лет место указано весьма приблизительно. Ориентирами служат западная окраина большого лесного массива – Угорское и дорога из монастыря в Киев.

Высказывая предположение о неправильном прочтении фрагмента «**между угорьскими иноходьцы ко святѣй Софии къ Киеву**», не станем утверждать, что ошибка была допущена непременно первыми издателями. Фраза могла видоизмениться и раньше под пером создателей мусин-пушкинского сборника, датируемого обычно концом XV – нач. XVI в., или их предшественников. Не выглядело ли исходно это сочетание как «**между Угорьским и инокъ ходомь ци ко святѣи Софии к Киеву**»? Причиной неверного прочтения могли стать и деление сплошного текста на слова (соединительный союз «и» мог превратить «Угорьское» в прилагательное «угорьскими» в творительном падеже множественного числа), и использование в полууставном письме XV – XVI вв. выносных букв. Предположим, написание «**ин^к^оходо^м^ци**» с утратой надстрочных знаков или при неразборчивом написании превратилось в «**иноходьци**». Усилительная же частица «**ци**» возвращает читателя к раздумьям о новгородском происхождении мусин-пушкинской рукописи[15]. Существительное «**ходъ**» невольно заставляет вспомнить о другом «темном месте» – «**Рекъ Боянъ и Ходына**». Однако это совершенно иной, имеющий длительную историю, научный спор.

На важность для современников погребения Тугоркана князем Святославом Изяславичем указывает и такой факт. В Радзивиловской летописи содержится миниатюра, изображающая это памятное и неординарное событие (л. 133 об.). Далеко не все русские князья удостоились такой чести. Например, в миниатюрах не отражены похороны Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха, Юрия Долгорукого и др. По рисунку можно заметить, что похороны половецкого хана отнюдь не носили официального характера, а были скорее узко семейным делом. Более того, великий князь и княгиня, судя по всему, не желали привлекать всеобщее внимание к печальной церемонии. Древний иллюстратор подчеркнул скрытность действий Святополка. Тугоркана хоронят ночью. Факельщики с двух сторон освещают пространство, где быстро орудуют лопатами не-

сколько землекопов, за спинами которых, ожидая завершения работы, безмолвно стоит киевский князь. Выходит, что хоронит хана человек, испытывающий вовсе не чувства триумфатора. Он избавляется «в нощи», без лишних свидетелей и шума от тела врага-родственника. Такое погребение никак не вяжется с торжественностью перевозки мертвого Тугоркана между иноходцами. Святополк, словно не желая нарушить вечный сон знатного половца, тихо «полелеял» (упокоил, бережно уложил, «укачал») беспокойного степного воина при свете мерцающих факелов, пока спали по своим домам киевляне. Перед нами удивительное соединение официального презрения к поверженному «поганому» противнику и родственного почтения. Не исключено, что изображенные землекопы — люди из ближайшего окружения княгини-половчанки, испытывавшие какие-то личные чувства к усопшему хану и способные разделить печаль госпожи. Скорее всего, в могилу знатного половца не положили традиционные предметы, сопровождавшие обычно воина в загробном мире. И уж, конечно, не встал над ней каменный истукан, знаменующий собой куманские погребения.

Едва ли создатели Радзивиловской рукописи через четыре века после этих драматических событий обладали знанием подробностей и деталей, никак не представленных в самом тексте летописи. Неисчислимые беды татарщины заслоняли от них страдания жителей южной Руси рубежа XI–XII вв. Не помнили в эту эпоху и обстоятельств гибели страшного Тугоркана, превратившегося за века в фольклорного Тугарина. Безусловно, книжники XV в. копировали более ранние лицевые летописи, в миниатюрах которых содержалась дополнительная по отношению к самому повествованию информация. Был ли это Владимирский лицевой свод 1206 г. или еще более ранние образцы, как полагал Б. А. Рыбаков [16], в любом случае рассмотренная миниатюра отразила впечатления свидетеля, современника происшествия лета 1096 г. Ситуация закрепилась в памяти благодаря своей двусмысленной необычности.

Автор «Слова» придавал особое значение образам тьмы и света, художественному противопоставлению ночи и дня. Возможно, и он знал о том, что Святополк действовал, пока «долго ночь мрькнеть». При этом создателю «Слова» хорошо

ведомы пути и дороги, окрестности Киева. Знает он не только Подол, Боричев взвоз, идущий вниз с дворцовой горы к церкви Богородицы Пирогощей (она появится лет через сорок после гибели Тугоркана), но и южные пределы города, направление в сторону Берестова и Печерского монастыря. Примерное место погребения тестя Святополка отмечали печерские летописцы, еще более приблизительно представлял его себе лет через сто автор «Слова». Прошедшие десятилетия изменили Киев. В конце XII в. приходилось так же сопоставлять былую и новую топографию, как это делали создатели ПВЛ, вспоминая реалии времен княгини Ольги: «**На Подолѣ не сѣдяхуть лю(д)е но на горѣ городъ же бяше Києвъ идеже есть нынѣ дворъ Гордятинъ и Никифоровъ а дворъ кьняжь бяше в городѣ идеже есть ныне дворъ Воротиславль и Чудинъ а перевесище бѣ внѣ города**...» (II, 44).

Создатель «Слова» включал поражение Тугоркана под Переяславлем в определенную систему представлений о русско-половецких войнах. Недаром одно из шести упоминаний реки Каялы соотнесено совсем не с поражением дружин Игоря. Это другая Каяла, но тоже река смерти и скорби. На ней в 1096 г. были истреблены половцы. Зять убил тестя и шурина (отца и сына), «**и инии князи мнози ту падоша**» (II, 222). Вспомним, что Святополк Изяславич — первый из русских князей, кто заключил с половцами брачный союз. Женитьба сорокапятилетнего великого князя на дочери Тугоркана открыла новый период в истории отношений со степью. Если брак Святополка и половчанки первый, то женитьба Владимира Игоревича на дочери Кончака для автора «Слова» — последнее по времени событие подобного рода. Все поменялось местами. Отец, сын «**и инии князи**» попадают в 1185 г. в плен к свату, отцу невесты (причем этот плен даже хуже смерти: «**Луце жъ бы потяту быти неже полонену быти**»). События на Каяле 1185 г. в некотором роде оказываются зеркальным отражением половецкой неудачи 1096 г. История сделала круг. Аналогию дополняет парность князей-победителей (Святополк — Владимир Мономах и Кончак — Гзак).

Б. А. Рыбаков, комментируя вымышленный диалог ханов «**на слѣду**» Игоря, заметил: автор словами о стремлении половцев «опутать» Владимира «красною девицей» «хотел внушить своим

слушателям мысль, что не следует слишком опасаться брака, задуманного Кончаком. Очевидно, автор твердо надеялся на то, что Игоря удастся оторвать от союза с Кончаком, несмотря на женитьбу сына на Кончаковне»[17] Брак, действительно, не помеха. Первый пример аналогичного брачного союза вполне убедительно доказывает правомерность подобных рассуждений.

Отметим также важную роль свадебной метафорики, мотива «травестированного ритуала»[18] в художественном строе памятника. Поражение, гибель передаются через ласку и заботу. Упокоение Тугоркана поэтому не противоречит звучанию всего «Слова».

Таким образом, выскажем предположение об исходно ином смысле рассмотренной фразы. Первоначально в ней отсутствовали «угорские иноходцы». Их место занимало указание на координаты погребения знатного половца: «С такой же Каялы[19] Святополк полелеял тестя своего между Угорским и ходом (путем) иноков к Святой Софии к Киеву». Дальнейшие рассуждения автора о суровых временах Олега Гориславича не противоречат предложенному прочтению, так как и до середины 90-х гг. XI в. и после Олег приводил половцев, потворствовал их жестокости. Именно в 1096 г. дед Игоря не пожелал «урядиться» о Русской земле, бился 33 дня со Святополком и Владимиром у Стародуба. По словам летописца, обе стороны понесли большие потери.

Предлагаемый вариант прочтения и перевода, впрочем, как и многие другие конъектуры, неизбежно основывается на ряде допущений. Это всего лишь один из возможных вариантов толкования весьма живописного, но, увы, не очень-то жизненного образа. Поэтому приходится согласиться с замечанием Б. Гаспарова: «То, что при одной проекции выглядит нарушением связей в повествовании и "темнотами", вызванными порчей текста или его компилятивным характером, при другой проекции оборачивается характерными признаками сложного и богатого поэтического языка и поэтической композиции»[20].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Осетров Е.* Мир Игоревой песни: Этюды. М., 1977. С. 217.

Так выглядит фраза в издании А. И. Мусина-Пушкина 1800 г. (С. 16).

В XIX в. М. А. Максимович «исправлял» эту фразу, читая «Ярополк» вместо «Святополк». См.: *Максимович М. А.* Песнь о полку Игореве, переложенная на украинское наречие // Украинец. М., 1859. Кн. 1. С. 91.

[4] Окружение венгерской конницей позднее усматривал в данном фрагменте Н. М. Павлов (Бицин). См.: Русский вестник. 1874. Т. 109. № 2. С. 785.

Далее ПВЛ.

Поэтому и в поэтическом отклике на гибель Изяслава — балладе А. К. Толстого «Три побоища» имеются строки:

Упал лишь над самым Днепром он с коня,
В ладью рыбаки его взяли...

Цит. по: *Толстой А. К.* Избранное. М., 1997. С. 429.

Одна из новейших работ на эту тему принадлежит В. А. Кучкину. См.: *Кучкин В. А.* «Съ тоя же Каялы Святопльктъ...» // Russia Mediavalis. Bd.VIII (Heft I). München, 1995. S. 87–113.

[8] *Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 93.

См.: *Кудрявцев И. М.* Заметки к тексту «Съ тоя же Каялы Святоплък...» в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т. VII. М.; Л., 1949. С. 407–409.

[10] *Творогов О. В.* Изяслав Ярославич // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 2. СПб., 1995. С. 280.

[11] См.: *Бутков П. Г.* Нечто к «Слову о полку Игоря» Вестник Европы. 1821. Ч. 121. № 21. С. 45–47.

[12] *Приселков М. Д.* Указ. соч. С. 93.

[13] Здесь и далее летопись цитируется по Полному собранию русских летописей. Том и столбцы указываются в скобках.

[14] *Рапов О. М.* Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII в. М., 1977. С. 219.

[15] Точки зрения о новгородском происхождении рукописи придерживались, напр., Н. А. Мещерский (см.: *Мещерский Н. А.* К вопросу о территориальном приурочении текста «Слова о полку Игореве» по данным лексики // *Мещерский Н. А.* Избранные статьи. СПб., 1995. С. 162), С. П. Обнорский, М. Колосов, И. М. Кудрявцев. Б. А. Ларин высказывался более осторожно, полагая, что «какой-то из промежуточных списков мог быть новгородским» (*Ларин Б. А.* Лекции по истории русского литературного языка (X — середина XVIII в.). М., 1975. С. 157).

[16] См.: *Рыбаков Б. А.* Миниатюры Радзивиловской летописи и русские лицевые рукописи X–XII вв. // *Рыбаков Б. А.* Из истории культуры Древней Руси. М., 1984. С. 188–240.

[17] *Рыбаков Б. А.* Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве. М.. 1991. С. 140.

[18] *Гаспаров Б.* Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000. С. 74.

[19] Такое понимание было впервые предложено А. А. Потебней. При историко-географическом подходе к «Слову» позицию Потебни разделял К. В. Кудряшов. См.: *Кудряшов К. В.* «Слово о полку Игореве» в историко-географическом освещении // Слово о полку Игореве: Сб. статей под ред. И. Г. Клабуновского и В. Д. Кузьминой. М., 1947. С. 75.

[20] *Гаспаров Б.* Указ. соч. С. 8.

А. М. Зеленокоренный

О НЕКОТОРЫХ КОНЪЕКТУРАХ В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Несть числа конъектурам (исправлениям), внесенным вносящимся исследователями в первопечатный текст «Слова о полку Игореве» за 200 лет его изучения. Если принять все предлагаемые конъектуры, то мы будем иметь совершенно иной текст, отличающийся от первопечатного до неузнаваемости. И так некоторые из принятых конъектур изменяют содержание отдельных отрывков «Слова» (напр., замена «Ярослава» «ярославыми внуками» и др.).

С горечью пишет об этом исследователь В. П. Буйначев. Он отмечает, что после опубликования «Слово о полке Игореве» А. И. Мусиным-Пушкиным в 1800 г. «начались усовершенствования», «приведения в надлежащий вид». Появились исправления, добавления, реконструкции, перестановки. «Весь девятнадцатый век прошел под знаком "улучшения" выдающегося произведения...» «На все, что не поддавалось прочтению и осмыслению, времени не тратили – переделывали и с концом». «В двадцатом веке вмешательства не просто не прекратились, но даже усилились и активизировались, доходя порой чуть ли не до претензий на соавторство»[1].

Даже некоторые известные ученые, на словах выступающие против вмешательства в первопечатный текст «Слова», на практике не останавливаются перед внесением в него исправлений, искажающих порой смысл, заложенный автором.

Не так давно О. В. Творогов, объясняя примененный им принцип издания первопечатного текста, писал: «...положив в основу текст первого издания "Слова", мы у с т р а н я е м не-

которые явные опечатки, иначе, чем в издании 1800 г., делим текст на слова, а также исправляем ошибки рукописи и восстанавливаем написания неверно прочтенные издателями[2]» (разрядка наша. – *А. З.*). Это вместо того чтобы оговорить свою точку зрения в примечаниях. А таким путем, который изложен О. В. Твороговым, открывается широкое поле для субъективного вмешательства в первопечатный текст. Следует, однако, напомнить, что многие из ранее внесенных конъектур аргументировано опровергаются или вызывают неприятие со стороны исследователей.

О. В. Творогов опирается, очевидно, на положение Д. С. Лихачева о том, что «поправки могут вноситься только в крайних случаях» Но на практике оказывается, что таких «крайних случаев» набирается очень много, да и кто вправе устанавливать этот «крайний случай». Правда, тут же Д. С. Лихачев в противовес сказанному корректирует себя, утверждает, что «текст не должен размываться произвольными поправками и перестановками» и что «изменять текст "Слова", как и всякий художественный текст, нельзя на том основании, что предлагаемое изменение лучше всех предлагавшихся учеными ранее».

Как бы в ответ на это А. Л. Никитин в «Открытом письме» к Д. С. Лихачеву в 1985 г. отмечал: «...сами Вы, редактируя так называемый "канонический" текст "Слова" в 1-м выпуске "Словаря-справочника «Слова о полку Игореве»", состоящий из 2779 лексем, внесли в него по сравнению с изданием 1800 года... 690 "исправлений", по большей части никак не аргументированных, т. е. субъективных»[1].

На защиту неприкосновенности первопечатного текста «Слова» выступили виднейшие ученые-литературоведы и лингвисты.

Первым, пожалуй, сделал это еще в XIX в. акад. Ф. Е. Корш. «Текст Слова о полку Игоревѣ, – писал он, – вѣ томъ видѣ, как онъ извѣстенъ по найденнымъ спискамъ, представляетъ такой богатый материалъ для исправлений, дополнений и объяснений, что мы никогда бы не кончили, если бы вздумали пойти по этому скользкому и соблазнительному пути»

В 1927 г. по этому вопросу эмоционально высказывался русский поэт В. Ф. Ходасевич: «Сейчас же после того как "Слово

о полку Игореве" было найдено – начались его переделки. Многие чутьем поняли его художественные достоинства. Но, как ни странно, этого чутья не хватало на то, чтобы оставить "Слово" в его первоначальном виде. "Слово" стали пытаться "исправить" или "улучшить" И какое наивное сознание собственного "превосходства" над безымянным автором "Слова"»[6]

В советское время против вмешательства в текст «Слова» выступали И. П. Еремин, Л. А. Булаховский, В. В. Кусков и др.

Особый смысл их выступления приобрели после выхода «Слова о полке Игореве» в 1950 г. в серии «Литературные памяники», где в первопечатный текст, отредактированный Д. С. Лихачевым, были внесены новые конъектуры. Л. А. Булаховский, в частности, написал в 1952 г.: «Считаю, что во всем существенном для понимания текста воспроизведение рукописи в Мусин-Пушкинском издании вполне надежно» и что «тот текст, который дошел до нас в виде печатного издания А. И. Мусина-Пушкина, дает, при надлежащем его толковании, наиболее правдоподобные чтения»[7]

Выводом ко всему вышесказанному могут служить слова И. П. Еремина: «все наши усилия должны быть направлены на то, чтобы понять этот текст в том виде, в каком он лежит перед нами»[8].

1. «Помняшеть об речь...» Одной из конъектур, внесенных в первопечатный текст «Слова» некоторыми исследователями еще в XIX в., является замена существительного «речь» (им. п., ед. ч., ж. р.) на глагол «рече» (аорист 3 л. ед. ч.) во фразе «Помняшеть бо речь първыхъ временъ усобицѣ»[9]

Авторами конъектуры стали Ф. И. Буслаев и Н. М. Тихонравов, предположившие, что в утраченной рукописи «Слова» было написано «ре», а буква «ч» стояла под титлом и что первые издатели якобы не сумели правильно прочесть это слово[10]

Е. Б. Барсов согласился с этим предположением, добавив, что «речь» – это, конечно, глагол, однако в рукописи он был якобы написан как «рь» с буквой «ч» под титлом. «Это, – писал он, очевидный след господства в рукописи "Слова" особенности: замены гласнаго конечнаго звука глухим в глагольных формах, где не терпит того русский язык. В... Апостоле XVI века... встре-

чаем это слово в таком же точно начертании "рь(ч) же анг(е)л к нему" (л. 22 об.) и "рь(ч) паве(л) ко варнаве"» (л. 27)[11].

Уже в наше время эту точку зрения поддержали Л. А. Дмитриев и О. В. Творогов, отметившие, что здесь «речь» — глагол, так как существительное писалось бы через «ѣ» — «рѣчь»[12].

Однако этот аргумент недостаточно убедителен. Случаи подобной мены «ѣ» на «е» встречаются в древнерусских памятниках письменности. Напр., Тип. Устав XI–XII вв. (второй почерк), Софийские минеи начала XII в. и др.

Есть они и в «Слове о полку Игореве»: землѣ и земле, «ратаевѣ», но «дятлове» и пр.

Исходя из этого Л. А. Булаховский возражал С. П. Обнорскому: «Случаев мены в нем ѣ:е настолько много, что замечание, будто в памятнике нет материала для предположения о звуковом совпадении в нем "е" и "ѣ" производит впечатление прямо расходящегося с приведенными самим же Обнорским фактами»[14].

Следует подчеркнуть, что в Екатерининской копии и в бумагах одного из редакторов первого издания «Слова» А. Ф. Малиновского слово «РѢЧЬ» написано через «ѣ». В. Н. Перетц предполагал, что этого «ѣ» в данном слове вообще не было в сгоревшей рукописи, а появилось под пером переписчика XVIII в., стремившегося «приспособить» текст памятника к современной ему орфографии[15]

Что же касается самого слова «речь», то, по мнению Л. А. Булаховского, это — не глагол, а частица. Призывая отнестись с доверием к первому изданию «Слова» и «принять это "речь" как факт языка, вероятно, уже XII в.», ученый писал: «"Речь" в данном контексте не аорист 3-го лица ед. ч., плохо подходящий к смыслу фразы, а скорее всего — частица, продукт деформации инфинитива "речи" "сказать бы" или, что менее вероятно, одной из форм изъявительного наклонения — аориста 2–3 лица ед. ч. и 3-го лица ед. ч. (без "ТЬ") наст. времени. Параллель к "речь" из "речи" по-видимому представляет, например, "дескать (дѣс[ть]) сказати"»[16] В итоге, как считает ученый, «рече... видимо превратилось во вводное слово "говорят": "помняшеть бо, рече, первыхъ временъ усобицѣ". Примеры

древнерусского употребления рече в значении "как говорится" и под. см. у Срезневского III, стб. 119»[17]

Эту мысль о вводном слове подкрепляет В. П. Адрианова-Перетц: «Вводное рече нередко встречается в Изборнике Святослава 1076 г.: "Добро есть, братие, почетанье книжное... блажен бо, рече, испытаюштии съведения его (л. I–I об.)"»[18]

Такую же позицию занимает и В. В. Кусков, считающий, что рассматриваемая конъектура, внесенная в первопечатный текст, является «грамматически корректной»[19].

Если говорить о самой конъектуре, т. е. о замене «речь» на «рече», то Л. А. Булаховский выступал против нее. «Я сомневаюсь, – писал он, – в необходимости этой конъектуры и склоняюсь здесь к принятию первого издания. Переход "рече" в "речь" мне представляется вполне параллельным вѣдь и ведь, т. е. думаю, что перед нами, скорее всего, вместе с приобретением глагольной формой значения вводного слова приблизительно с тем же смыслом, что и "ведь" (усиление предшествующего "бо"), – налицо редукция конечного гласного – явление, кстати сказать, не представляющееся необычным[20]».

Л. А. Дмитриев и О. В. Творогов не согласны с тем, что «речь» – это частица. Они настаивают на том, что это – глагол, и что если согласиться с мнением Л. А. Булаховского, то в «Слово» будет введен новый гапакс, так как употребление слова «речь» в значении частицы неизвестно[21].

Досталось и первым издателям. Л. А. Дмитриев и О. В. Творогов пишут: «В древних рукописях глагольная форма "рече" как правило, писалась сокращенно: "ре" в строке и буква "ч" над строкой. Издатели неверно раскрыли это традиционное написание, возможно, потому, что не поняли смысла фразы»[22].

Следует, однако, отметить, что когда автор «Слова» хочет поставить глагол «рече», то он это делает и первые издатели прекрасно его читают. Это подтверждается многими примерами:

«И рече Игорь къ дружине своей»;

«Хощу бо, рече, копие приломити конецъ поля Половецкаго»;

«И рече ему Буй-Тур Всеволод»;

«Великий Святославъ изрони злато слово слезами смѣшено, и рече...» и др.

Всего 12 случаев употребления этой формы глагола в «Слове». Первые издатели все их прочли правильно, значит несправедливы упреки в их адрес, что они якобы «не поняли смысла фразы». Скорее всего, не поняли смысла фразы сами сторонники конъектуры. Можно почти не сомневаться, что в утраченной рукописи рассматриваемая фраза содержала существительное «речь», а не глагол «рече».

Такое мнение с полной определенностью высказали Н. А. Мещерский и А. А. Бурыкин. Они пишут: «Обычно предлагаемое и встречающееся во многих изданиях исправление речь на рече с рассмотрением полученной глагольной формы (аорист 3 л. ед. ч.) как вводного слова, по нашему мнению, избыточно» [23]. Уральский исследователь А. П. Комлев тоже полагает, что «вводное слово существенно рыхлит грамматическую конструкцию, добавляет сложности в осмыслении фразы» [24].

Любопытно, что сами первые издатели перевели слово «речь» глагольной формой, однако проявили добросовестность и в авторском тексте сохранили написание «речь», как это и было в рукописи.

Многие исследователи считают, что слово «речь» здесь — существительное.

Ф. М. Головенченко прямо пишет, что «замена "речь" глагольной формой ошибочна» [25].

Негативно отнеслись к рассматриваемой конъектуре Н. А. Мещерский и А. А. Бурыкин. Они не сомневаются в том, что слово «речь» в первопечатном тексте — существительное. «Обычно, — отмечают они, — "речь" исправляют на "рече" понимая данную глагольную форму как вводное слово. Но фраза может быть понята и без исправления: существительное "речь" выступает как прямое дополнение при глаголе "помняшеть" а "първыхъ врѣменъ усобицѣ" — несогласованное определение к нему (род. п. ед. ч.)» [26].

Их точка зрения представляется наиболее правильной.

Что касается перевода фразы на современный язык, то здесь исследователи разделились на две группы. Одни считают Бояна свидетелем первых времен усобиц, а другие полагают, что Боян пользовался лишь сказаниями о тех временах.

К первой группе относятся А. Н. Майков («Как вспомнит брани стародавни»), Г. Шторм («Памятуя, пел прежних времен усобицы»), Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриев, О. В. Творогов («Помнил он, говорят, первых времен усобицы»). К этой же группе относятся А. К. Югов, Андрей Чернов и др.

Л. А. Булаховский еще и потому возражал против замены «речь» на «рече», что в случае этой замены вроде бы сам Боян помнил усобицы первых времен.

Ко второй группе относятся как раз те исследователи, у которых Боян только вспоминает сказания, рассказы о первых временах усобиц, но сам не выступает в качестве свидетеля, напр.: Михаил Деларю («Вспомнив сказанья лет прежних о брани»), Н. А. Мещерский («Ведь помнил он рассказы о битвах дальних времен») и др.

Несколько особняком стоит объяснение этой фразы А. А. Косоруковым. В своем переводе «Слова» и в книге «Гений без имени» он, тоже считая «речь» существительным, переводит: «Тут и вспоминался нам язык войн новых времен». По мнению исследователя, здесь существительное «речь» употреблено в современном переносном значении слова «язык» (по типу «язык плаката» – В. В. Маяковский или «язык силы», «язык войны» и т. п.). «Поэт же говорит здесь, – считает А. А. Косоруков, – о языке войн "первых времен" то есть о характерной особенности этих войн, о том, как всегда успешно они велись, как тогда "разговаривали" с врагами русские князья»[27]

К сожалению, ученый не привел ни одного подкрепляющего примера из древнерусских источников. Представляется между тем, что вряд ли слово «речь» успело уже к XII в. приобрести такую степень отвлеченности. Непонятно, к тому же, как оценить объективно успешность войны, когда «брат встал на брата», т. е. междоусобиц, о которых как раз и идет речь в рассматриваемой фразе.

Встречаются и фантастические переводы. Так, напр., Виктор Кожевников, полагая, что слово «рѣчь» (написанное через «ѣ» как в Екатерининской копии и в бумагах А. Ф. Малиновского) означает «нечистую силу», переводит: «Помнил он беснование первых времен усобицы»[28] При этом он подкрепляет свой вывод ссылкой на фразу из Срезневского: «Помилуй мене, мучимо-

му 30 лет от "реча", хотя здесь слово "реча" написано через "е" а не через "ѣ"».

Есть и перевод, в котором Боян выставлен как какой-то хвастунишка. Напр., у С. К. Шервинского: «Притравит он, вспомнив завязку смуты».

Важно поэтому определить, что автор «Слова о полку Игореве» имел в виду под понятием «первые времена усобиц».

По мнению А. А. Косорукова, войнами «первых времен» являются те, «которые вели князь Ярослав Мудрый и др.»[29] А с точки зрения Н. И. Прокофьева, в данном контексте речь идет об усобицах «внуков Ярослава Мудрого между собой, полоцким князем Всеславом и его потомками»

Однако, если быть верным истории, отсчет первых времен усобиц следует начинать с сыновей Святослава Игоревича. Первым начал усобицу Ярополк, в результате которой был убит его брат Олег. Затем Владимир I Святославич убил самого Ярополка, став единоличным правителем в Киеве.

Продолжились распри и при сыновьях Владимира I: Святополк убил Бориса, Глеба и Святослава, а сам погиб, будучи изгнанным Ярославом за пределы государства. Только скоропостижная кончина Владимира I остановила начавшуюся было войну между ним и его сыном Ярославом. Затем Ярослав Мудрый долго боролся со своим братом Мстиславом, а другого брата Судислава «всади... в порубь» (Ипат. Лет. под 1036 г.), где тот просидел 24 года.

«Вокняжению Ярослава, – пишет А. А. Шайкин, – предшествовала борьба между братьями еще более жестокая и длительная, нежели та, в какой пришлось участвовать юному тогда отцу Ярослава – Владимиру

Отсюда вытекает, что Боян никак не мог быть свидетелем первых распрей, начавшихся, как показано выше, еще в X в. А все, что известно о Бояне, свидетельствует, что он жил и творил в XI – начале XII в.

Что касается самого глагола «помняшеть», то он, безусловно, относится к Бояну и неправильно переводить его безличной формой или 3-м л. мн. ч. наст. времени. В первом издании «Слова» 1800 г. переведено, например: «Понятно нам по древним преданиям, что поведая о каком-либо сраже-

нии...» «В действительности же, – как справедливо определяет Н. М. Дылевский, – здесь глагол "помняшеть" находится в имперфекте и относится к Бояну» Такого же мнения, очевидно, придерживался и А. С. Пушкин. В переводе В. А. Жуковским этой фразы: «Вам понятно, как пели о бранях первых времен», – А. С. Пушкин усмотрел неточность и в находившейся у него писарской копии этого перевода подчеркнул слово «вам», как бы выражая свое несогласие

Наконец, существительное «усобицѣ». Некоторые исследователи считают, что оно стоит в винительном надеже на «ѣ» (С. П. Обнорский, В. П. Адрианова-Перетц)[34]. И это правильно для приводимого ими примера из ПВЛ под 862 г.: «И вста род на род, и быша в них усобицѣ», где «усобица выражает как бы единичное действие. Однако, как видится, в «Слове» в рассматриваемой фразе это «усобицѣ», хотя и стоит в ед. числе, приобретает значение множественности и протяженности во времени. В силу этого оно может переводиться множественным числом, что многие и делают. В «Слове» есть и другие примеры подобного рода. Напр., «Усобица княземъ на поганыя погыбе», где подразумеваются многолетние междоусобицы князей. А. П. Комлев уточняет: «Усобица (в данном случае в дат. п. ед. замещающем род. п., что повторяемо в "Слове" – "князю vм" "солнцю свет") означает в контексте "борьбу у себя", хотя и не всегда между своими»

2. «Ярославнынъ гласъ слышитъ». Глагол «слышитъ» в этой фразе (в Екатерининской копии – «Ярославнимъ гласъ слышитъ») является предметом спора среди исследователей. Одни считают, что нужно внести в первопечатный текст «Слова» возвратную частицу «ся», а другие убеждены, что и без нее глагол «слышить» может иметь возвратное значение и означать «слышится».

Ф. И. Буслаев первым внес возвратную частицу «ся» в своей «Исторической хрестоматии церковно-славянского и древнерусского языков», изданной в 1861 г. и предназначенной для военно-учебных заведений. Его поддержали Е. В. Барсов. А. А. Потебня, А. С. Орлов, И. А. Новиков, Д. С. Лихачев и др. Свою точку зрения не все они аргументировали, полагая само

собой разумеющимся наличие во фразе глагола в возвратной форме: «ся слышитъ».

Многие исследователи, однако, выступили против конъектуры, объяснив свою позицию ссылками на грамматику древнерусского языка. По их мнению, глагол «слышитъ» в рассматриваемой фразе имел возвратную функцию даже без частицы «ся».

Так, акад. С. П. Обнорский отмечал в 1946 г., что «правилен, согласуясь с нормами старого языка, глагол слышит в значении возвратного глагола во фразе – "Ярославнынъ гласъ слышитъ"», и пояснял далее, что «встречаются отдельные случаи употребления глаголов без "ся" вместо соответствующих возвратных глаголов»[36]. Свое мнение С. П. Обнорский иллюстрировал только примерами из самого «Слова о полку Игореве».

Противоречивую позицию занял здесь Л. А. Булаховский.

С одной стороны, он заявлял, что «"слышитъ" в значении слышится не противоречит духу древнерусского употребления» и что примеров нельзя привести, так как слышатися вообще для древнерусской письменности, по крайней мере – насколько можно судить по «Материалам» Срезневского – редкое слово. Он приводит только один пример из «Жития Феодосия Печерского»: «Іакоже те пишеть вь отьчьскыихъ кънигахъ...», где «пишеть» употреблено в значении «пишется».

С другой стороны, по его мнению, «пока, однако прямых свидетельств в пользу "слышитъ" в значении "слышится" не приведено, конъектуру "ся слышитъ" решительно отвергать, все-таки, не следует. Она тем более допустима, что предполагаемое -СЯ приходится на положение между двумя "с" (гласъ и слышитъ), где опущение короткого служебного слова – частицы – вполне в духе старинных письменных обыкновений»

Так же думает и Б. М. Гаспаров. «В данном случае, – пишет он, пропущено возвратное местоимение (вм.: гласъ ся слышитъ). Механизм пропуска: ...устранение стечения двух С, позволяющее одновременно подчеркнуть наличие энфонической связи (консонантной группы АС–СЛ) между полнозначными словами»[38] Выходит, что автор «Слова» опустил частицу «ся» для благозвучия и нет якобы никакой ошибки восстановить ее в первопечатном тексте. Б. М. Гаспаров не приводит, к сожале-

нию, никаких примеров из других памятников древнерусской письменности для обоснования своей точки зрения.

В 1965 г. против конъектуры кратко и определенно высказался В. И. Стеллецкий. «“Слышитъ” имеет значение, – пишет он, – не только “слышит” но и “слышится” следовательно конъектура – введение в текст частицы “ся” – не нужна» Его поддержал А. К. Югов: «Ся отсутствует в древнерусском тексте “Слова” Некоторые текстологи считают его здесь необходимым, несмотря на то, что в древнерусском языке сплошь и рядом возвратная форма глаголов возможна и без этой возвратной глагольной частицы»[40].

Высказались и известные специалисты по древнерусскому языку Н. А. Мещерский и А. А. Бурыкин. Они тоже считают, что «в древнерусском языке глагол “слышати” без возвратной частицы мог иметь значение “слышаться”»[41].

Обращение к древнерусской письменности показывает, что победа в этом споре должна принадлежать противникам вмешательства исследователей в первопечатный текст «Слова».

Во второй половине XII в., т. е. в эпоху создания «Слова», русский язык переживал переходный период от общеславянской системы возвратных конструкций к собственно древнерусской системе.

Для письменности переходного периода характерно выпадение из употребления возвратной частицы «СИ» и замену ее на «СЯ», а также наличие самых разнообразных форм возвратных глаголов: без частицы «ся», с частицей «ся» перед глаголом, т. е. в препозиции, с частицей «ся» после глагола, т. е. в постпозиции, с одной частицей «ся» на два глагола, с двумя частицами «ся» на один глагол, а также полный параллелизм возвратных и невозвратных глаголов.

Важно то, что все эти формы представлены в «Слове о полку Игореве».

а) Без частицы «ся». В «Слове» таких два примера:

– «Ярославнынъ гласъ слышитъ» и

– «Древо стугою къ земли прѣклонило».

Из других источников можно привести фразу: «Аще къторый роусинъ или немчинъ противити всхочеть сеи правде...»[12] Эта

форма постепенно исчезает, поскольку такой способ образования возвратных глаголов оказался непродуктивным.

б) С частицей «ся» в препозиции. В «Слове» таких случаев четыре:

– «Тьмою ся поволокоста» и др.

В XII–XIII вв., как установил А. А. Зализняк, препозиция «ся» сохраняется только в том случае, если предложение начинается с местоимения. Напр., «А от мене ся ему поклони» (Ипат. летопись под 1152 г.).

В более позднее время частица «ся» встречается только примыкающей к существительному: «Кр(с)тови ся кланяють» (Пролог Лобковский, 1262 г.). К этому же времени относится и создание «Слова о полку Игореве».

в) С частицей «ся» в постпозиции – как отдельно от глагола, так и слитно с ним. Таких случаев в «Слове» большинство.

А. А. Зализняк отмечает, что если судить по ранним берестяным и пергаментным грамотам и Русской Правде, то в целом общее число случаев препозиций и постпозиций «ся» примерно равнозначно, но с течением времени количество постпозиций возрастает, а затем идет и полное сращение «ся» с глаголом. Такая же тенденция наблюдается и в «Слове о полку Игореве»[43]

г) С одной частицей «ся» на два глагола в одной фразе. В «Слове» два таких случая:

> «два солнца помѣркоста, оба багряная столпа погасоста и... тъмою ся поволокоста» и
>
> «по руской земли прострошася Половци, аки пардуже гнѣздо, и в морѣ погрузиста».

В древнерусской письменности такие примеры тоже не редки. Напр., «Начаста ся коротати и бити» (Житие Нифонта Констанцкого).

Однако, как отмечают исследователи, такая ситуация, при которой одна частица «обслуживает» два разных глагола, является совершенно уникальной в словообразовательной системе древнерусского языка[44], хотя в принципе восточнославянская традиция допускает «употребление при стечении двух возврат-

ных глаголов в одном предложении только один раз частицу "ся"»[45]

С. П. Обнорский писал по этому поводу: «В тексте "тьмою ся поволокоста" и "в море погрузиста", думаю, нет надобности вставлять -СЯ перед погрузиста, как делает это большинство комментаторов: -СЯ здесь одинаково тяготеет к обоим глаголам-сказуемым слитного предложения и не нуждается поэтому в том, чтобы быть повторенным»[46]

Здесь – открытое выступление против еще одной конъектуры в «Слове о полку Игореве» – против добавления частицы «ся» перед глаголом «погрузиста».

д) С двумя частицами «ся» на один глагол. В «Слове» – один пример:

– «вежи ся половецкие подвизашася».

Б. М. Гаспаров решил, что здесь ошибка и что «эта ошибка спровоцирована тесным эвфоническим взаимодействием слов "вежи ся" и "подвизашася" Наличие "ся" после слова "вежи" вызвало постановку "-ся" после эвфонически связанного с ним подвизаша»[17]

Однако такие примеры есть и в других древнерусских источниках: «ся приближили ся къ нему» (Чудеса св. архиерея христова Николы); «тако ся моучать ся на вѣкы» (Устав Судийский XII в.) и др.

Повторение «ся» при одном глаголе, как полагают исследователи, является выражением тенденции к поствербальному закреплению возвратного элемента, образуя своеобразный мостик между древними и новыми конструкциями[18].

е) Полный параллелизм возвратных и невозвратных глаголов. В «Слове»:

– «Древо стугою преклонилось» и

– «Древо стугою прѣклонило».

В древнерусских источниках такие примеры тоже имеются:

«Ни ты еси заблудила ни ты пути ищеши» (Пролог Лобковский);

«Изиде в нощь ис келия своея въ в пустыню и заблоудивъ ся» (Пролог Лобковский).

Все приведенные примеры показывают, что «Слово о полку Игореве» является классическим письменным памятником переходного периода, в котором наблюдается употребление всех форм образования возвратных глаголов.

Все случаи употребления возвратных глаголов в «Слове» соответствуют своему времени и грамматически вполне корректны.

Следовательно, фраза «Ярославнынъ глас слышитъ» выражает возвратность и не нуждается во внесении в нее конъектуры. В данном контексте глагол «слышитъ» даже без возвратной частицы имеет значение «слышится».

3. «Ярославнынъ» или «ярославнымъ»? Е. В. Барсов высказал мысль, что в утраченной рукописи фраза «Ярославнынъ гласъ слышитъ» имела другое написание: «Ярославны мь гласъ ся слышить». По его мнению, частица «мь» была не окончанием слова «Ярославны», а самостоятельным словом, которое должно было читаться как «ми» по типу «что ми шумить, что ми звенить давеча рано предъ зорями?», потому что плач Ярославны слышал якобы не Игорь, а автор «Слова» [49]

Это мнение поддержал И. А. Новиков, полагая, что «сама форма плача Ярославны, если бы слышался он Игорю, была бы, вероятно, несколько иная, с прямым обращением к мужу»

Однако предположение Барсова-Новикова не нашло поддержки среди исследователей.

Дело в том, что между «ми», предлагаемой Е. В. Барсовым, и «ми» из фразы «что ми шумить, что ми звенить...» существует большая разница.

«Ми» Е. В. Барсова представляет собой дательный падеж личного местоимения «я» («азъ»), но что касается фразы «что ми шумить, что ми звенить...», то «здесь, — как пишет Г. О. Винокур, "ми" не нужно понимать как дательный падеж. "Ми" здесь — частица того человека, который говорит. Это связано с лиричностью "Слова"»

Во фразе «что ми шумить, что ми звенить...», — считает А. А. Алексеев, «ми» является усилительно-выделительной частицей (Dativus ethicus) [52], по типу: «Ох уж эти мне ребята!».

Любопытно, что В. Л. Виноградова в своем «Словаре-справочнике “Слова о полку Игореве”» посчитала «ми» из фразы «что ми шумить, что ми звенить...» личным местоимением 1-го л. ед. ч. однако впоследствии признала общепринятую точку зрения

Так опровергается предложение Барсова-Новикова.

Первопечатная фраза «Ярославнынъ гласъ слышитъ» не нуждается в каких-либо исправлениях.

4. Новое разделение фразы «Ярославнынъ гласъ слышитъ».

Художник Б. И. Крылов, подготовивший к изданию проиллюстрированное им самим «Слово о полку Игореве», предлагает по-новому разделить рассматриваемый первопечатный текст.

Для начала он считает целесообразным конец предыдущей фразы – «на Дунаи» – присоединить к рассматриваемой фразе. В результате получается чтение вроде бы более соответствующее логике повествования: «На Дунаи Ярославнынъ гласъ слышитъ».

Против такого предложения, кажется, и нет особых возражений, поскольку никакого вмешательства в первопечатный текст не происходит, а лишь частично видоизменяется пунктуация, хотя смысл фразы становится несколько иным.

Но это не все. Б. И. Крылов предлагает далее слово «Ярославнынъ» разделить на «Ярослав» и «нынъ», а затем к слову «Ярослав» прибавить окончание «ъ» («ер»), а «ъ» («ерь») в слове «нынъ» заменить на «ѣ» («ять»).

В итоге должно получиться «На Дунаи Ярославъ нынѣ гласъ слышитъ», то есть отец слышит плач горюющей дочери В личной беседе Б. И. Крылов сказал, что его вариант поддерживали академики Б. А. Рыбаков и О. Н. Трубачев, которым он излагал свою идею.

В предложении Б. И. Крылова настораживает необходимость вмешиваться в первопечатный текст, то есть вводить в него дополнительную букву.

Можно еще согласиться с тем, что «ѣ» («ять») вместо «ъ» («еръ») на конце новообразованного слова нынѣ объясняется

неправильно прочитанной буквой со стороны первых издателей из-за нечеткого написания ее в утраченной рукописи «Слова о полку Игореве». Однако трудно объяснить откуда и как появилась буква «ъ» («еръ») на конце новообразованного слова «Ярославъ».

Без четкого обоснования этого механизма вся конъектура представляется неприемлемой.

Кроме того, вся предлагаемая новая фраза «На Дунаи Ярославъ нынѣ гласъ слышитъ: зегзицею незнаемъ рано кычетъ» — получается плохо внутренне согласованной.

* * *

Таким образом, все рассмотренные выше попытки внести изменения в первопечатный текст «Слова о полку Игореве» находят опровержения при внимательном ознакомлении с грамматикой древнерусского языка.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Буйначев В. П.* Слово о полку Игореве». Новое прочтение: Автор известен. М.: Книжный сад, 1998. С. 122.

[2] *Творогов О. В.* Комментарии к «Слову о полку Игореве» // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4 (XII век). СПб., 1997. С. 628.

[3] *Лихачев Д. С.* Против дилетантизма в изучении «Слова о полку Игореве» // Исследования «Слова о полку Игореве». Л., 1986. С. 195.

[4] *Никитин А. Л.* «Слово о полку Игореве»: Тексты. События. Люди. М.: Интерграф сервис, 1998. С. 361.

Корш Ф. Е., акад. Рецензия: Слово о полку Игоря, издано для учащихся Николаемъ Тихонравовымъ. Москва, 1866 // Московския университетския извѣстия, 1866, 1877. № 2. М., 1866. С. 168–169.

[6] *Ходасевич В. Ф.* Слово о полку Игореве // Современные записки № 31. Париж, 1927. (Цит. по: Русская литература № 1. М., 1989. С. 101.)

[7] *Булаховский Л. А.* О первоначальном тексте «Слова о полку Игореве» // Известия АН СССР Отд. лит-ры и языка. Т. 9. Вып. 5, сентябрь-октябрь. М., 1952. С. 439, 440.

[8] *Еремин И. П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. 2-е изд. Л., 1987. С. 106.

[9] Репринтная копия 1-го изд. «Слова о полку Игореве». М., 1800. С. 3.

Буслаев Ф. И. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древне-русского языков. М., 1861. Стб. 591; Слово о полку Игореве. Издано для учащихся Николаемъ Тихонравовымъ. М., 1866. С. 1.

[11] *Барсов Е. В.* «Слово о полку Игоревѣ» какъ художественный памятникъ Киевской дружинной Руси. Т. I. М., 1883. С. 89.

[12] *Дмитриев Л. А.* и *Творогов О. В.* Примечания // Слово о полку Игореве. Л., 1967. С. 471 (Биб-ка поэта. Бол. серия. 2-е изд.).

[13] *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). М., 2002. С. 163–173.

[14] *Булаховский Л. А.* «Слово о полку Игореве» как памятник древнерусского языка // Слово о полку Игореве. Сб. статей. М.; Л., 1950. С. 131.

[15] *Перетц В. Н.* «Слово о полку Ігоревім» – пам'ятка феодальной Україны – Русі XII віку. У Киеві. 1926. С. 138.

[16] *Булаховский Л. А.* «Слово о полку Игореве» как памятник... С. 160.

[17] Там же. С. 138 (Примеч. 2).

[18] *Андрианова-Перетц В. П.* «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI–XIII веков. Л., 1968. С. 53.

[19] *Кусков В. В.* Поэтическая фразеология «Изборника» 1076 г. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1. М., 1989. С. 59.

Булаховский Л. А. О первоначальном тексте «Слова...». С. 439.

[21] *Дмитриев Л. А., Творогов О. В.* Примечания... С. 471.

Дмитриев Л. А., Творогов О. В. Комментарии // Слово о полку Игореве. М.: Худ. литература, 1987. С. 320.

[23] *Мещерский Н. А., Бурыкин А. А.* Проблема критического текста «Слова о полку Игореве» // Исследования «Слова о полку Игореве». Л., 1986. С. 94.

[24] *Комлев А. П.* Некоторые пояснения в защиту текста первого издания «Слова о полку Игореве» // 200 лет первому изданию «Слова о полку Игореве». Мат-лы юбилейных чтений по истории и культуре древней и новой России. Ярославль, 2000. С. 78.

Головенченко Ф. М. Слово о полку Игореве: Библиографический очерк / Пер., пояснения к тексту и переводу // Учен. зап. Московского Педагогического института им. В. И. Ленина. Вып. 198. М., 1963. С. 268.

Мещерский Н. А., Бурыкин А. А. Комментарии Слово о полку Игореве. Л., 1985. С. 442–443. (Биб-ка поэта. Бол. серия. Изд. 3-е).

[27] *Косоруков А. А.* Перевод. Слово о походе Игоря, Игоря сына Святославова, внука Олегова // Храбрые русичи / Сост. Е. И. Озеров и В. И. Калугин. М., 1986. С. 69; *Он же.* Гений без имени. М., 1986. С. 16–17.

[28] *Кожевников Виктор.* «Игореви князю Богъ путь кажетъ...» Москва. № 12. 2000. С. 211–212.

Косоруков А. А. «Слово о полку Игореве» или Каяльский урок русской истории // Древнерусская литература: В помощь преподавателям, старшеклассникам и абитуриентам. М., 2000. С. 94.

[30] *Прокофьев Н. И.* Повесть о походе Игоря на половцев // Преданья старины глубокой. Антология памятников литературы. М., 1997. С. 253.

[31] *Шайкин А. А.* «Се повѣсти времьяных лет...»: От Кия до Мономаха. М., 1989. С. 84.

[32] *Дылевский Н. М.* Лексические и грамматические свидетельства подлинности «Слова о полку Игореве» по старым и новым данным // Слово о полку Игореве – памятник XII века. М.; Л., 1962. С. 233.

[33] Слово о полку Игореве. М.: Худож. лит-ра, 1954. С. 3.

[34] *Обнорский С. П.* Очерки по истории русского литературного языка старшего периода. М.; Л., 1946. С. 152; *Адрианова-Перетц В. П.* «Слово о полку Игореве» и памятники... С. 53.

[35] *Комлев А. П.* Некоторые пояснения... С. 79.

Обнорский С. П. Очерки по истории... С. 163.

Булаховский Л. А. «Слово о полку Игореве» как памятник... С. 154, 155.

[38] *Гаспаров Б.* Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000. С. 248.

Стеллецкий В. И. Примечания // Слово о полку Игореве. М.: Просвещение, 1965. С. 195.

[40] *Югов А. К.* Пояснения к переводу // Слово о полку Игореве. М.: Моск. рабочий, 1970. С. 198.

[41] *Мещерский Н. А., Бурыкин А. А.* Примечания // Слово о полку Игореве. Л., 1985. С. 447. (Биб-ка поэта. Бол. серия. Изд. 3-е).

[42] Древнерусская грамматика XII–XIII вв. М., 1995. С. 492.

[43] *Зализняк А. А.* Лингвистические исследования и словоуказатель // *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984–1989 гг.). М., 1993. С. 295–296.

[44] Древнерусская грамматика... С. 472.

Гумецкая Л. Л. Глагольный постфикс -СЯ в украинском языке // Восточные славяне: Язык, история, культура. М., 1985. С. 127.

[46] *Обнорский С. П.* Очерки по истории... С. 155.

[47] *Гаспаров Б.* Поэтика «Слова...»... С. 424.

[48] *Зализняк А. А.* Лингвистические исследования... С. 293.

[49] *Барсов Е. В.* «Слово о полку Игореве» какъ художественный памятникъ Киевской дружинной Руси. Т. 2. М., 1885. С. 271.

Новиков Иван. Пояснения // Слово о полку Игореве. М.: Худ. литература, 1938. С. 118.

[51] *Винокур Г. О.* К вопросу о языке «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве»: Комплексные исследования. М., 1998. С. 102.

Алексеев А. А. «Dativus ethicus» в «Слове о полку Игореве» // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 5.

[53] Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. Вып. I. (А–Г). М.; Л. С. 35.

[54] *Виноградова В. Л.* К лексически-семантическим параллелям «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. М., 1988. С. 152.

Крылов Б. И. «Слово о полку Игореве» (взгляд художника) Историческая газета. № 3. М., март 2000. С. 10–11.

А. М. Камчатнов

ОРФОГРАФИЯ И ТЕКСТОЛОГИЯ
(Заметки на полях Толковой Палеи)

В так называемой «Таблице народов», содержащей рассказ о расселении народов после всемирного потопа, среди хамитов на шестом месте названы некие **хьфоѵфагои** (л. 59 в). Хотя Толковая Палея была одним из источников «Материалов для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского, это слово там отсутствует. Вообще «Таблица народов» известна многим памятникам греческой исторической мысли   «Пасхальной Хронике», «Хронике» Георгия Синкелла, «Хронике» Георгия Амартола, «Хронике» Иоанна Малалы и др. Как удалось установить, наибольшее число совпадений в списке народов существует между Палеей и «Хроникой» Ипполита Римского; всего четыре этнонима, упоминаемых Палеей, не находят соответствия в «Хронике» Ипполита[1]. Среди хамитов в «Хронике» Ипполита Римского как раз на шестом месте упоминаются *ἰχθυοφαγοι* — *ихтиофаги*, то есть ‘рыбоеды’ — племена, жившие на западном и восточном побережье Аравийского залива и Индийского океана; упоминаются Геродотом и Страбоном. Форма **хьфоѵфагои** совершенно очевидно представляет собой транслитерацию греч. *ἰχθυοφαγοι*, однако с двумя интересными особенностями. Начнем анализ с конца слов.

Окончание *-οι* в точности передано окончанием **ѿои**; корень *φαγ-* ‘есть, поедать’ транслитерирован буква в букву: **-фаг-**; буквосочетание *υο* транслитерировано буквой **оѵ**: автор транслитератции то ли не заметил, что в греческом слове имеет место не обычная буква *ου*, то ли заметил, но счел этот перевертыш ошиб-

кой, то ли не нашел лучшего способа его транслитерации; буква ϑ передана не фитой, как ожидалось бы при транслитерации, а фертом: возможно, что писец какого-то промежуточного списка воспринимал слово на слух и записал его так, как услышал; наконец, самое интересное — это передача буквосочетания ιχ- сочетанием хь-: во-первых, перестановка букв свидетельствует о том, что в момент транслитерации тенденция к возрастающей звучности была еще живой языковой особенностью славянского языка; во-вторых, греческая краткая гласная [и], обозначавшаяся буквой «йота», передана буквой ь, тоже, как известно, обозначавшей весьма краткий гласный звук, восходивший, как и греческий звук ι, к и.-е. *ĭ; это значит, что в момент транслитерации звук ь еще был живым звуком славянского языка.

Какое значение эти два «мелких» факта могут иметь для истории текста Толковой Палеи?

А. А. Шахматов первым высказал мысль, «что в распоряжении Составителя Палеи имелся протограф, соединявший в себе тексты “Пасхальной Хроники” “Хроник” Георгия Амартола, Иоанна Малалы, Георгия Синкелла, Ипполита Римского, и таковым мог быть Хронограф, содержащий все перечисленные источники и сведения»[2]. Эта гипотеза о существовании хронографической компиляции, из которой и Составитель Палеи, и летописец могли заимствовать сведения о народах, одними исследователями, хотя и с поправками, принималась, другими отвергалась. В. Мильков и С. М. Полянский, изложив ход дискуссии по поводу этой научной гипотезы, пришли к такому выводу: «Думается, есть определенные основания, чтобы допустить факт существования хронографических выписок из переводов разных греческих хроник, соединенных с русскими этно-географическими данными о Восточной Европе. По крайней мере, гипотеза о наличии общего компилятивного источника для Палеи и летописи оставляет меньше нерешенных вопросов, чем гипотезы о взаимной зависимости этих памятников. Следует признать, что проблема лишь поставлена, но для ее убедительного решения слишком мало исходных данных»

Орфографические особенности транслитератции греч. ιχθυοφαγοι как хьфоуфагои, о которых говорилось выше, свидетельствуют о следующем: если Составитель Палеи пользовал-

ся каким-то славянским источником сведений о расселении народов, то этот источник должен восходить к значительной славянской древности – не позже X–XI века, когда тенденция к внутрислоговой восходящей звучности и фонема ь были живыми явлениями славянских языков. Уже в X веке у южных славян начинается так называемое «падение редуцированных», одним из следствий которого было прекращение действия закона внутрислоговой восходящей звучности, поэтому уже в XII веке транслитерация *ιχθυοφαγοι* едва ли могла бы иметь вид **хьфоуфагои**; более вероятными представляются такие формы: **ихфоуфагои, ихѳоуфагои, ифоуфагои, иѳоуфагои.**

Не делая из этих наблюдений слишком больших обобщений, мы все же должны признать, что факт подобной транслитерации может служить аргументом в пользу действительного существования древней славянской компиляции или древнего славянского перевода «Хроники» Ипполита Римского, ставшего одним из источников сведений для Составителя Толковой Палеи. В этой связи будет уместным поставить вопрос об использовании «Хроники» Ипполита Римского авторами других историко-хроникальных сочинений Древней Руси.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: Hippolytus Werke. Vierter Band. Die Chronik. Hergestellt von Adolf Bauer. Berlin, 1955.

Мильков В. В., Полянский С. М. Комментарии // Палея Толковая. М., 2002. С. 566.

[3] Там же.

Гладкова О. В.

«ЖИТИЕ ЕВСТАФИЯ ПЛАКИДЫ»: ИЗВЕСТНЫЕ И НЕИЗВЕСТНЫЕ ПЕРЕВОДЫ И РЕДАКЦИИ XVII в.

Ранняя византийская агиография, как известно, во многом опиралась на богатое наследие античности. Это выразилось не только в использовании сюжетов мифологии и позднеантичного романа, но и в представлении, каким должен быть текст[1] «Житие Евстафия Плакиды», соединившее в себе приемы античного романа и мартирия, было переведено с греческого языка, по нашим предположениям, в Киеве уже в XI в. и с тех пор его популярность только возрастала, причем не только в Древней Руси, но и в других славянских странах, а также в Западной Европе и на христианском Востоке. Помимо древнейшего русского нам известны еще три славянских перевода (происхождение двух из них пока неизвестно, третий – скорее всего, хорватский), сделанные приблизительно в ту же эпоху, множество редакций, количество которых, по рукописным данным, к XVII в. возрастает лавинообразно В XVII в. появляется еще целый ряд славянских переводов (несколько болгарских[1] так называемый «киевский» и др.) и два русских на сей раз с польского, о которых и пойдет, в частности, речь в настоящей статье. Причина столь высокой популярности названного памятника, как нам представляется, кроется в его обкатанном веками, а может быть и тысячелетиями, увлекательном сюжете, посвященном разлучению и воссоединению семьи. Сюжет этот оказался удивительно удобен и для создания «интеллектуального» жития с его сложной символикой эпохи начального христи-

анства, и для поучительно-развлекательного беллетризованного повествования XVII в.

В настоящей статье нас будут интересовать особенности двух новых переводов «Жития Евстафия», принадлежащих XVII в. и вошедших в известные сборники («Римские Деяния» и «Великое Зерцало»), их сходство и отличия в сравнении с более ранними переводами, а также по отношению друг к другу, их место в кругу современных им произведений.

Известную типологическую близость переводам из «Римских Деяний» и «Великого Зерцала» выказывает и редакция «Жития Евстафия» святителя Димитрия Ростовского, анализу которой будет посвящена вторая часть работы. Еще одна не известная ранее редакция «Жития» XVII в. ввиду ограниченности объема статьи будет рассматриваться здесь пока лишь как фоновый материал.

I. «Житие Евстафия Плакиды» в составе «Римских Деяний» и «Великого Зерцала»[7]

Сборник нравоучительных повестей «Римские Деяния» (далее – РД) был переведен в 1681 или в 1691 г.[8] и сразу стал широко известен. «Приклады» (примеры) из «римской жизни», снабженные поучительными «выкладами» (моралью) быстро нашли себе читателя в самых разных слоях русского общества. Сборник был издан в XIX в. по списку 1729 г. однако до сих пор монографически не изучен, несмотря на то что многие исследователи обращались к отдельным произведениям в его составе[10]. «Житие Евстафия», по всей вероятности, изначально было включено в РД и переведено вместе с другими его произведениями, о чем свидетельствует хотя бы тот факт, что оно содержится во всех известных нам на сей день списках РД.

«Великому Зерцалу» (далее ВЗ) больше повезло в науке: изучению этого сборника, близкого по жанровому составу и общему направлению РД, посвящено не одно исследование, первым среди которых следует назвать монографию О. А. Державиной[11] ВЗ дважды переводилось на русский язык – в 1676–1677 гг., по распоряжению царя Алексея Михайловича, и не позднее 1689 г., причем соотношение между первым и вторым переводом окон-

чательно не выяснено[12]. По свидетельству О. А. Державиной, «Житие Евстафия» вошло лишь в два списка сборника ВЗ[13] из чего можно сделать вывод о том, что «Житие Евстафия», может быть, и не переводилось изначально в составе ВЗ, а присоединилось к нему уже, вероятнее всего, позднее — в двух отдельных списках русского перевода сборника[14] «Житие Евстафия» в составе ВЗ также представляет собой новый, не известный ранее перевод, сделанный, судя по всему, с того же оригинала, что и перевод в составе РД. Наше уточнение о том, что эти два текста представляют собой новые переводы, основано на анализе рукописной традиции «Жития Евстафия» и необходимо, поскольку ни в одном научном труде нам не встретилось какого бы то ни было прямого указания на характер и происхождение этих текстов, напротив, порой из отдельных замечаний исследователей могло сложиться впечатление, что переводчики РД и ВЗ просто использовали какой-то (какой?) готовый и известный перевод[15]

Судьба «Жития Евстафия» в XVII в. вполне сопоставима с судьбой целого ряда других переводных произведений, проникших на Русь через польское посредство, — как правило, возникало по меньшей мере два перевода (или редакции)[16]: более близкий оригиналу, насыщенный полонизмами и реалиями из польской жизни (в нашем случае это перевод в составе РД, где, к примеру, языческое капище называется «костелом болванским», а «рыцаря» Плакиду встречают «король и все вельможи сонатори» и т. д.), и перевод, написанный на русском литературном языке того времени (это перевод из ВЗ, где «воеводу» Плакиду окружают «кесарь и все бояре», а жертву языческим богам предлагают принести в «церкви идольской»). Вместе с тем оба перевода до такой степени близки содержательно (что неудивительно, поскольку оба, видимо, как уже говорилось, восходят к одному оригиналу), что их можно без особых усилий сопоставлять пофразово, и такое сопоставление в подавляющем большинстве случаев будет выдавать лишь близость к оригиналу «Жития Евстафия» из РД и ориентацию на русский литературный язык текста из ВЗ (в дополнение к уже приведенным примерам: **по ѡбычаю своемꙋ шляхетности — во ѡбычаяхъ своея чесности**[17]; **прошꙋ милый пане — прошꙋ Тя млⷭ҇тивый Бж҃е** и т. д.),

впрочем, встречаются отличия и совсем иного рода, содержательные, и хотя в большинстве своем это касается отдельных деталей, а не каких-либо поворотов сюжета, приведем самые заметные из них в сопоставительной таблице:

РД	*ВЗ*
Прикладъ о житїи ст҃аго великомч҃ника Єоустаѳїа и о навращенїи блꙋⷣнаго	О том ꙗкѡ проⷥрѣнїю Бж҃їю никто же можетъ противитисѧ[18]; Житїє ст҃аго Євстаѳїа Плакиды воеводы римскаго
велми оуставичный в милосердыхъ дѣлехъ, а былъ идолопоклонникъ и имѣлъ женꙋ тое жъ вѣры милостивꙋ, а имѣлъ оу себѧ дв҃а сына, которыхъ велѣлъ выховаⷮ по ѡбычаю своемꙋ шлѧхетности а что онъ былъ милосердъ и длѧ того заслꙋжилъ ст҃ню, и пꙋть правды	млⷭтивъ до нищихъ велми, но попремногꙋ идолы чтѧше, имѣѧше же женꙋ, такожде млⷭтивꙋ, и приживе с нею два сн҃а, и воспита ихъ во ѡбычаѧхъ своеѧ чесности и млⷭрдїѧ к людемъ, и длѧ того заслꙋжилъ ст҃ыню и пꙋть правды.
елень Волаама реклъ	оселъ Валамꙋ реклъ
длѧ млⷭти твоей ѧвихсѧ	млⷭтыни ради и добрыхъ дѣлъ твоихъ, ꙗвихсѧ тебѣ на животнѣмъ семъ. млⷭтнѧ бо Твоѧ взыдоша предъ Мене
а иныѧ повѣдаютъ что знамѧ страсти Хриⷭтовы, то было межъ роговъ онаго еленѧ	
азъ прошлой ночи видѣла єсми глаголюща во мнѣ	азъ вчерашней нощи видѣла єсми мꙋжа во свѣтлостѧхъ гл҃юща ко мнѣ
наⷥвахъ Плакидꙋ Єоустаѳїемъ, а женꙋ Ѳесозвитою. а дѣтей єдинаго Ѳеозвитомъ, а дрꙋгаго Агапитомъ	нарекъ Плакидꙋ Єѳстаѳїемъ, а женꙋ его Ѳеоктистою. а сн҃ы его єдинаго Ѳеоктистомъ а втораго Агапїемъ[19]
ꙗкѡ прїѧлъ єси водꙋ и даръ ласки Моей	приѧлъ єси водꙋ и даръ млⷭти моей
ибо искꙋшенїемъ тѣмъ бꙋдеши, ꙗко же вторый Іонъ	искꙋшенїє прїидетъ тѧ ꙗко же на Иова
и такѡ всѧ бл҃гаѧ ни во что же обратишась ѿ шарпаньѧ ѿ драпежъства ѕлыхъ человѣкъ	

пришедши левъ, взѧлъ и дрѹгое дитѧ его и бѣжа с нимъ проч	прїйде левъ, и похвати и дрѹгаго сн҃а его, и побѣже с нимъ в пѹстыню
некоторое* (*рыцари)[20] слѹживали Плакїде	раби плакидины, иже прежде слѹжиша оу него
ıазьвѹ на главѣ его есть	ıазвѹ на главѣ котораѧ емѹ прилѹчиласѧ на бою противо готѳовъ
Агапита и Незбита	Агапита и Ѳеописта
во огородѣ сълышала есмь	

Трудно сказать, являются ли приведенные различия следствием разницы в оригиналах того и другого перевода или результатом творчества самих переводчиков[21], сложно уловить и какие-либо определенные тенденции в возникновении приведенных деталей.

В целом, вполне в русле литературного процесса XVII в. происходит осовременивание текста, в котором появляются реалии, никак не связанные со II в. н. э. – временем действия византийского «Жития Евстафия», – рыцари, гетман, уже упоминавшиеся «сонатори» (РД), воевода и бояре (ВЗ)[22].

Обращает на себя внимание формулировка в заглавии РД – **о навращенїи блѹдн҃аго**. Евангельская притча о блудном сыне, столь популярная в средние века, приобрела особое звучание в XVII в.[23] Многие ранние византийские жития явно или скрыто также трансформировали этот сюжет («Житие Алексия, человека Божия», «Житие Николая Мирликийского», само «Житие Евстафия» в его раннем варианте и др.). Указание на притчу в заглавии «Жития Евстафия» из РД по-своему расставляет акценты в произведении: заставляет читателя увидеть в «Житии» прежде всего рассказ о «пути правды», который проходит его герой в поисках отца – Отца Небесного, и, надо сказать, что этот «путь» герой проходит как бы в два этапа: оставляя язычество и становясь христианином, а затем, преодолевая «море житейское» мучения, воссоединяется с Богом в Царстве Небесном.

Новые переводы меньше по объему по сравнению с древним текстом, повествование в них спрессовывается: при сохранении основных сюжетных узлов[24] убираются многие диалоги,

прямая речь, ряд обстоятельств (например, диалог между Плакидой и его женой накануне отъезда в Египет, подробности встречи Плакиды с друзьями, молитвенные обращения святых к Богу перед кончиной и т. д.). Автор нового текста таким образом целиком сосредоточивается на перипетиях сюжета, роль которых становится определяющей в этой динамичной повести. Аналогичные процессы происходили и с другими древними текстами[25], однако сюжет «Жития Евстафия» как нельзя лучше подходил для организации повествования, основанного на частой смене событий, что отражало столь близкую человеку XVII в. идею о «неустойчивой переменчивости окружающего мира и человеческой жизни»[26] Характерно, что в РД и ВЗ, отличающихся при всем своем дидактизме повышенным вниманием к сюжетности, яркой чудесности, выражаемых в достаточно кратких и емких повествованиях, вошли именно те жития, которые так или иначе были связаны с античным романом, то есть имели не хроникальный, как большинство житий, а романный тип сюжета («Житие Аполлония Тирского», «Житие Алексия», «Житие Евстафия»).

В то же время при сокращении исчезли практически все символические пласты древнего «Жития», о которых мы подробно писали ранее[27] Например, из описания сцены охоты исчезла цепочка ключевых слов с корнем -гон-, выводящая на параллель Плакида = апостол Павел, из сцены встречи Плакиды с друзьями исчезли хлеб и вино, указующие на символический подтекст этой сцены, а именно на Евхаристию, и т. д. Утрата символических пластов привела к тому, что события в новых переводах стали восприниматься как единичные, протяженные во времени, имеющие конец и начало, а не вневременные, как в древнем тексте, нанизывающиеся на постоянные прообразы (царь Давид – Иов – Христос – Павел – Плакида – затем, уже вне «Жития», император Константин – Владимир Святой и др.). Единичность событий превращает Плакиду в лицо частное, с которым случилась удивительная (и поучительная) история, отсюда, как нам кажется, проистекает и возможность той личностной оценки, которая активно стала проникать в памятники XVII в. и продвигать древнюю литературу к литературе нового времени. Так, например, вряд ли древний автор мог

бы себе «позволить» сокрушаться по поводу утери имущества семьей Плакиды, обнаруживая свои чувства в выборе соответствующей лексики: **и такѡ вса бл҃гаа ни во что же обратишась ѿ шарпанья ѿ драпежъства ѕлыхъ человѣкъ** (РД). Или с жалостью называть его детей «детками» (в древнем тексте **отроча**). Однако не приходится говорить и о полной утрате символики – но, по сравнению с ранним переводом, ее, конечно, несравнимо меньше, она перестает быть основным организующим центром повествования, переходит в новое качество, становится более условной, менее сакральной и таким образом в определенном смысле превращается из категории мировоззренческой в категорию литературную. При этом и некоторые художественные приемы, ранее способствующие одновременно выражению символа как знака сокровенного, теперь организуют лишь его литературное пространство, теряя постепенно прообразующие связи: «ловец» Плакида хочет «уловить» «гонимого» им оленя-Христа и уподобляется тем самым «гонящему» апостолу Павлу (истолкование сцены охоты в древнем переводе, опирающееся на лексемы-символы). Автору позднего текста кажется утомительным повторение однокоренных слов, и он разнообразит, а тем самым фактически беллетризует повествование, сокращая эту цепочку и разбивая ее словом «яти».

Таким образом, новые переводы превращают житие-роман эпохи принятия христианства в поучительную повесть с элементами жития, рассказывающую о некоем «рыцаре Плакидусе», «блудном» сыне (РД), не противящемуся **про́рѣнїю Бж҃їю** (ВЗ) и преодолевающему искушения «моря житейского». Названная коллизия во многом роднит «Житие» в составе РД и ВЗ с другими оригинальными и переводными произведениями изменчивого XVII в.[28]

II. «Житие Евстафия Плакиды» в редакции св. Димитрия Ростовского[29]

В изучении агиографического наследия св. Димитрия Ростовского отчетливо выделяются два взаимосвязанных направления: это выявление источников его труда и определение его ли-

тературных достоинств. Сам Димитрий указывал на полях произведения, которыми он пользовался при составлении житий, однако не все и не всегда. Известно, что по мере работы святителя над «Книгой житий» количество источников постепенно расширялось[30]. Значительная часть фундаментального исследования протоиерея Александра Михайловича Державина, посвященного «Книге житий» Димитрия, обращена к проблеме скрупулезного выявления использования святителем того или иного труда его предшественников. Вопросами источников отдельных житий успешно занимались также Л. А. Янковская[31] и С. В. Минеева

Об источниках, которые использовал св. Димитрий при создании своей редакции «Жития Евстафия Плакиды», о. Александр писал в специальном разделе, посвященном «Житию»[33]. Он называет прежде всего Симеона Метафраста (в издании Л. Сурия)[34] и митрополита Макария, на которых указывает прежде всего и сам святитель на полях своей «Книги». «После сравнения (редакций Метафраста, Макария и самого Димитрия. – *О. Г.*) оказывается, – пишет о. Александр, – что святитель пользовался обоими источниками – и Метафрастом, и Макарьевскими Четьями-Минеями. Последние, можно думать, были даже основным, главным источником...» А. М. Державин текстуально сопоставляет по редакциям начало «Жития», а также эпизод охоты на оленя, обращает он также внимание на вставку, сделанную Димитрием из Иосифа Флавия «о том, что Плакида был вождем римских войск при осаде Иерусалима Титом»[37] Кроме того, о. Александр подробно перечисляет авторские вставки святителя, справедливо замечая, что творчество Димитрия «сказалось в стремлении изобразить душевное состояние святых во время переживаемых ими событий, в оттенении их духовных подвигов и добродетелей и, наконец, в тех отступлениях и вставках, где автор – Святитель выражает свои чувства по поводу описываемого» Таким образом, согласно Державину, автор решал поставленную задачу – придать «житию жизненность и теплоту», благодаря чему оно оставляло «более глубокий след в сердце читателя» и выступало как «назидательное чтение для православного русского народа» заметим, не только для русского, но и для всех православных славян[40].

Наблюдения о. Александра, касающиеся источников «Жития» (и не только) нуждаются в дополнениях, которые становятся возможными после изучения истории текста «Жития Евстафия».

Как известно, составление новых Миней было начато еще Петром Могилой, затем Иннокентием Гизелем, по просьбе последнего в 1680 г. через Варлаама Ясинского был прислан скорописный список Миней из Типографской библиотеки, который пришлось отослать «обратно в виду “трудности скорописного писания”»[41]. «Успел ли что сделать Гизель, не знаем. Теперь за это дело взялся сам Варлаам... а главным работником назначили Дмитрия», — писал И. А. Шляпкин[42]. Димитрий начал свое великое послушание 6 мая 1684 г., в 1686 г. ему из Москвы были высланы Макариевские минеи, однако в 1689 г. их потребовали обратно, и лишь после смерти патриарха Иоакима в 1690 г., то есть уже после выхода в Киеве в 1689 г. «Книги житий» на первые три месяца (сентябрь, октябрь и ноябрь), Димитрий получил возможность планомерно работать с Великими Минеями Четиими митрополита Макария[43] Таким образом, до этого времени, то есть с 1684 по 1689 г., агиограф далеко не всегда мог обращаться к ВМЧ.

Как нам представляется, все эти перипетии отразились на тексте «Жития Евстафия Плакиды» редакции Димитрия. Судя по всему, основным русским источником его был текст «Жития Евстафия Плакиды» именно из ВМЧ[44], но отдельные чтения, встречающиеся в редакции святителя, позволяют установить, что он прибегал и к другим видам текста, близким в первую очередь к группе списков, составляющих, по нашей классификации, Софийский вид I перевода[45] Не будем перегружать статью пословным сопоставлением, приведем лишь один, но самый показательный пример, связывающий редакцию Димитрия и Софийский вид «Жития Евстафия». Когда воин Плакида возвращается с победой в Рим, он ведет пленников и несет добычу. Об этом в разных видах и редакциях «Жития» говорится по-разному. В ВМЧ об этом сообщается следующим образом: **възв҆ратишася с побѣдою велiею. обьдо много несый, боле же плѣн҆никы ведыи**[46]. В текстах Софийского вида: **возратисѧ с побѣдою великою. користь многу носѧ и полоненикъı ведѧ**[47].

у Димитрия: **вшедшꙋ же Єѵстафїю въ градъ съ торжествомъ великимъ... ведꙋщꙋ съ собою мнѡгѡ плѣнникѡвъ, и без числа драгихъ користей**. Приведенные варианты встречаются только в текстах Софийского вида и в отредактированном варианте – у святителя, что свидетельствует о том, что какой-то список данного вида входил в круг его источников, который, как оказывается, не ограничивался Макариевскими минеями. Впрочем, как показывают наши наблюдения над бытованием «Жития Евстафия Плакиды» в древнерусской книжности, его текст был нередок в самых разных собраниях и достать его для Димитрия не могло быть сложной задачей, в отличие от целого ряда житий, в поисках текста которых он был вынужден писать специальные послания[48].

Еще одним источником редакции Димитрия, не указанным у о. Александра, является Служба Евстафию. Приведем ряд параллелей между редакцией Димитрия и Службой, при этом из редакции Димитрия мы специально отобрали только те случаи, источниками которых не может быть ни текст I перевода, ни редакция Симеона Метафраста:

Житие	*Служба*[49]
оудиᵛлѧющꙋ же сѧ емꙋ ѡ страⁿоᵐ тоᵐ виденїи	**оудиви сѧ видѣнию•**
аки дрꙋгїй Іѡвъ гл҃ай: Гь҃ даде, Гь҃ и взѧᵀ	**глаᶜ иовль възъпилъ еси• гъ҃ далъ ꙗсть· гь҃ отѧтъ•**
видѧ же Єѵстафї себе обнищавша[50]	**славьне· обнищавъ•**
оба ѿ снѣденїа ѕвѣрина сохраненна єсва	**звѣроꙗдена сн҃а възврати ѿ звири; Спс҃ена быста бм҃ь ѿ расхъщенига звѣри сн҃а ти**

Кроме того, обращает на себя внимание то, что Димитрий называет жену Евстафия «подружием» — так же как она называется в Службе. Помимо Службы слово «подружие» встречается только в сербских редакциях «Жития», о знакомстве святителя с которыми у нас нет никаких иных данных.

Возможно, одной из целей агиографа, вводящего в свою редакцию вкрапления из Службы, могло быть стремление теснее

связать три текста: «Житие», Службу и написанное им впоследствии Поучение, о котором речь впереди.

* * *

Установление источников – лишь первый шаг к пониманию текста, и следует отдавать себе отчет, что при наличии одних и тех же источников разные авторы придут к разным результатам.

В настоящей статье далее нас будет интересовать в большей степени сам текст как данность, не процесс его создания, а результат, особенности его идейной и художественной структуры, хотя сравнения с трудами предшественников Димитрия неизбежны. Следует также сразу признать, что время итоговых обобщений еще не пришло и настоящую статью мы расцениваем лишь как первый или, если точнее, второй, но далеко не последний шаг в освоении заявленной темы.

* * *

Изучение литературного творчества св. Димитрия-агиографа как научная проблема в известном смысле еще более сложна и далека от завершения, хотя начало исследованию было положено еще в работах архиеп. Сергия, Д. И. Абрамовича, В. П. Адриановой-Перетц, некоторых других, а позднее в труде о. Александра. Ряд статей Л. А. Янковской, а также ее докторская диссертация, начинающие новый этап в изучении наследия св. Димитрия, показали, насколько непознанной остается эта обширная область деятельности святителя и насколько разной оказывалась его работа над каждым агиографическим памятником, входящим в «Книгу житий святых»[52].

Остановимся на следующих, выделенных нами основных особенностях редакции «Жития Евстафия Плакиды» Димитрия Ростовского:

1. Сохранение главной событийной линии, сюжета. Интерпретация основных образов-персонажей

В своих предыдущих работах, посвященных «Житию Евстафия Плакиды», для удобства анализа содержания мы не-

однократно прибегали к условной схеме – сделанному нами перечню эпизодов «Жития» по древнейшему переводу, вошедшему в Великие Минеи Четии митрополита Макария. Условный перечень эпизодов составил 45 пунктов В целом эта схема, последовательность событий древнейшего текста сохраняется и у Димитрия. Однако практически каждый эпизод агиограф решил по-своему, в результате чего изменилось и общее звучание произведения, в котором определился ряд основных линий, не столь важных в древнем тексте.

Попытаемся выделить их.

Из начальной фразы «Жития» в древнейшем переводе – **Въ дни͠ цр҃твїа Траиана, идольстѣи жертвѣ ѡдержащи. бѣ етеръ стратилатъ именемъ плакида**[54] – Димитрий изъял упоминание о язычестве: **Въ дни Царства Траянова, живяше в Римѣ нѣкїй Воевода именемъ Плакида** И хотя далее в тексте Димитрия язычество Евстафия не скрывается (**идолопоклонникъ же сый вѣрою**), острота «языческой темы», столь важной для раннего текста, несколько сглаживается. На первый план выступает тема доброго делания во Христе – Димитрий вносит в описание добродетелей язычника-Плакиды нужную ему сентенцию – **въ всѣх добрыˣ дѣлехъ съвершенъ, точїю не имѣ ст҃ои еже въ Гˢда нш͠егѡ Іс҃а Х҃а вѣры, без коея вся добрая дѣла мерᵀва сѹть.** Одновременно снимается и единственное немаловажное обстоятельство, бросающее тень на царя Траяна, резче обозначается противопоставление двух царей, которым служил Плакида, – доброго Траяна и лютого Андриана. На протяжении всего текста Димитрий расширяет фрагменты, рассказывающие об отношениях Плакиды и Траяна. Добрый Траян гораздо в большей степени сокрушается о судьбе Плакиды и выказывает любовь к своему храброму и удачливому воеводе, чем в древнем тексте. Думается, что заметное сокращение финала «Жития» (исключение последней молитвы семьи Евстафия и ее диалога с Богом) сделано Димитрием с целью отсечения «лишних» деталей и концентрации внимания читателя на главном – нравственном поединке главного героя со злым царем. У Димитрия поведение Андриана характеризует его не только как жестокого, но и неумного правителя, не заботящегося о благе государства, поэтому «Житие» заканчивается не расска-

зом о возведении церкви, как в древнем тексте, а сентенцией автора вполне светского порядка: **Цар же съ стѹдом во͆вратиса вь полатѹ свою, и вси людїе оукарахѹ Цара ѡ его ѕлобѣ, ꙗко такова всемѹ Римѹ бл҃гопотребнаго Воевѡдѹ всѹе погѹби.** В этом несколько парадоксальном на первый взгляд изъятии рассказа о вмешательстве Всевышнего в судьбу героя и о строительстве храма можно увидеть отражение тенденции, уже отмеченной Сергием: «св. Димитрий... самые жития, если они были пространны, сокращал, дабы не утомлять внимание читателей, он даже не всегда обращал внимание на признаки достоверности житий, в них самих заключающиеся, или опускал такие места, или перефразировал их так, что сила их в сем отношении ослабевала»[56]. Однако цель Димитрия в данном случае еще более важна и злободневна, чем просто стремление «не утомлять» читателя: «Житие Евстафия» в редакции Димитрия можно рассматривать как своего рода вклад святителя в разработку темы «гордого царя», столь актуальной как раз в то время, когда Димитрий создавал свою «Книгу житий»

Тему сильного, но пребывающего в гордыне, в заблуждении и во зле, Димитрий параллельно развивает на примере частных, негосударственных отношений – в сцене, когда хозяин корабля отнимает у Евстафия его жену в уплату за перевоз. Димитрий особо подчеркивает коварство варвара и беззащитность и униженность Евстафия, чего нет в древнем тексте. В сцене появляется новая деталь – меч варвара, возможно должная ассоциироваться с Пс. 36.14–15 («Нечестивые обнажают меч... меч им войдет в их же сердце»)[58]. Весь эпизод решается предельно эмоционально: **господин же корабла тогѡ бѣ варваръ свирѣпъ ѕѣло, той видѣвъ женѹ Єѵстафїевѹ краснѹ, ѹазвиса на ню, и мышлаше лѹкаво в ср҃дци свое҇, хота ю себѣ ѿати ѿ онаго ѹбогагѡ чл҃вѣка. приплывше же къ брегѹ, на нем же требѣ баше Єѵстафїеви изыити из корабла, ити в пѹть свой; г҇пдинъ корабла онагѡ взатъ за перевоз женѹ Єѵстафїевѹ, Єѵстафїй же противлашеса емѹ, не хоташе дати, но ничто же во͆може; ибѡ сверѣпїй онъ и безъчл҃вѣчный варваринъ, обнаживъ мечъ, хоташе и оубити, и въврещи в море, не быст же да кто поможет Єѵстафїеви, и начат съ плачемъ припадати к ногам ѕлагѡ тогѡ человѣка, мола, да не разлѹчаетъ егѡ съ любимымъ подрѹжїем; но ни такѡ что**

ѹспѣ, конечный бѡ изрече ѿветъ гл҃а: или ѿиди молча аще хощеши живъ быти, или абїе здѣ ѹмри ѿ меча сегѡ, и море сїе гробъ ти бѹдетъ.

Но злая воля варвара, как и царя Андриана, противопоставляет их в конечном итоге Христу. Наказание следует незамедлительно: и если царя настигает народный укор, то Науклира поражает смертельная болезнь. Обоих несомненно ожидает геенна огненная.

* * *

О. Александр при подробном анализе эпизода на охоте отметил значительные отличия от Макариевских миней: «У Святителя голос исходит не от оленя (как в древнем тексте, в связи с чем там приведена библейская параллель с ослицей Валаама, заговорившей человеческим голосом. *О. Г.*), и Плакида падает на землю после первых же слов: “Что мя гониши?” Встает же он уже после того, как видение скрылось» На наш взгляд, искусно сплетая свой текст из двух указанных источников (Метафраста и ВМЧ), Димитрий в данном случае опять же убирает из него «лишние», осложняющие повествование, символы. Возникающая в древнем тексте параллель «олень – Валаамова ослица» имеет по крайней мере две функции: во-первых, подвести аналогию говорящему животному, во-вторых, обозначить тему праведного пути, в данном случае, вослед Христу. Аналогия Димитрию уже не нужна: как и у Метафраста, олень у него бессловесен, а тему пути святитель оговаривает прямо – в эпизоде, таким образом, появляется нужная фраза: **изволи пѹть спⷭ҇нїа емѹ явити**. Функция оленя сужается – как и в древнем тексте, согласно Пс. 41: 2, он символизирует душу, стремящуюся к Богу, и указывает на Христа, но древняя аналогия «олень = Христос» (и соответственно «Плакида = Христос»)[60] исчезает. Молчащий олень, указующий на Христа или на святого, – не редкость в житиях[61] Можно предположить, что разница в содержании между новым и древним текстами происходит из-за того, что Димитрий «перевел» эпизод из одного жанра в другой – из жанра «чуда», к которому, на наш взгляд, более тяготеет древний текст[62] в близкий ему жанр «видения», и выразилось это не только в смене говорящего, но и непосредственно в речи

автора и в описании реакции героя. Если в древнейшем тексте автор в самом начале прямо говорит: **показа ємоу бгъ <u>чюдо</u>** (а в конце эпизода Плакида идет рассказывать жене **великаго <u>чюдеса</u> хва**), то у Димитрия эти слова замещает уже упоминавшаяся фраза: **изволи поут спсніа ємоу гавити** и далее: **оудивлѧщоу же сѧ ємоу ѡ странном том <u>виденіи</u>** (подчеркнуто нами. – *О. Г.*). Необходимый в видении элемент – «тонок сон»[63] – здесь отсутствует, однако его отголосок выразился в реакции Плакиды – он **лежаше <u>аки мертвъ</u>**, а когда встал, то, опять добавляет Димитрий, он уже **не видѣ никогѡже**. Думается, что выбор версии объясняется общим стремлением святителя к достоверности повествования, ведь как писал Н. И. Прокофьев: «“Видения” – более тонкий легендарный жанр, чем... “чудеса”. Легендарное в них преподнесено так, что оно принимало силу правдивого изображения»[64]. Можно предположить, что разговаривающий олень в XVII в. мог вызвать большее сомнение в правдоподобии[65], чем голос Христа, услышанный при видении <u>«подобия»</u> (вместо «образа» древнейшего перевода) Его «плоти» между рогами оленя. Вариант, избранный Димитрием («глас с неба»), наверное, все-таки выглядел убедительнее, ибо разговаривающие Богородица и святые в разных жанрах церковной литературы, том числе и в видениях, все-таки не такая редкость по сравнению с разговаривающими животными. Тенденцию к критическому восприятию текста отмечали у святителя и другие исследователи[66].

Нетрудно заметить, что Димитрий в соответствии со своим замыслом изменил и композицию эпизода в целом – за счет перестановки частей, внесения значительных дополнений. В то же время можно увидеть, как агиограф стремился сохранить информацию (как в случае с Валаамовой ослицей), но выразить ее другим способом, как бы перенося центры тяжести в тексте. Так, у Димитрия начальный вопрос Христа предельно краток (**что мѧ гониши Плакидо**), и лишь после того как Плакида падает на землю, Христос ему говорит: **Азъ есмь Іс Хс, иже Бгъ сый спсеніѧ ради члвческагѡ въ плоть ѡболксѧ, волею пострадах, и Крстъ претерпѣх; ты же мѧ не вѣдый чтеши, добраѧ бо твоѧ дѣла, и мнѣгіѧ милостыни, възыйдоша пред мѧ, и помноух спсти тебе, и сегѡ ради гавих ти сѧ на семъ животнѣ да оуловлю тѧ въ мое познаніе, и прилоучоу тѧ вѣрным рабѡмъ моим. Не хощоу**

бш да члвѣкъ прв҃ная дѣла творя, въ непрїязненныхъ сѣтехъ оувяз погибнет. В древнем переводе «падение» Плакиды разделяет монолог Христа на две содержательные части. При том, что у Димитрия фразы в монологе «переставлены», а некоторые вовсе сокращены, явно чувствуется влияние Метафраста в плане содержания, редакция святителя сохраняет лексическую зависимость от древнейшего перевода, соответствующий отрывок из которого мы приводим: ѡ плакыдо что мя гониши. се тебе рад пришелъ есмь на животнѣмъ семъ явитися тебѣ. азъ есмь іс҃ хс҃. его же ты (*доб.* нынѣ) не вѣдыи чтеши. добрыя бо твоя дѣтели, яже ты твориши нищимъ. взыдоша пред мя. да того рад прїидох явитися тебѣ, на животнѣмъ семъ оуловити (въздловить) тебе. нѣсть бо праведно моемоу прıятелю. вязѣти в сѣти непрıязненѣ. сія слышавъ стратилатъ, и пристраашенъ бывъ спаде с коня. ...азъ есмь іс҃ хс҃. сътворивыи нб҃о и землю. ѿ несоущиихъ. азъ есмь сътворивыи слн҃це на просвѣшеніе дн҃и лоуноу же и звѣзды. въ просвѣщеніе нощи, азъ есмь създавыи чл҃ка ѿ земля. и сп҃сенія рад чл҃ка, явихся плотію. пропятіе же пострадавъ и погребеніе. и въ третіи днь въскрсохъ.

Можно предположить, что достаточно обстоятельственное изложение христианского учения, рассчитанное, возможно, на язычника или неофита эпохи начального христианства, потеряло актуальность к XVII в., когда уже не нужно было столь подробно объяснять мироздание, но необходимо было в первую очередь напомнить об искупительной жертве Христа.

Эпизод охоты сконцентрировал в себе всю информацию о Плакиде-охотнике. Так, в своей начальной похвале Евстафию Димитрий отказался от указаний на преуспевание Плакиды в охотничьем икусстве (древний текст энкомия отмечает: ловець хоудогъ. по вся дни весело ловя)[67], однако неслучайность последующего эпизода охоты подтверждается святителем в сохраненной и несколько распространенной фразе из начала «охотничьего» эпизода: бывшꙋ Плакидѣ въ единъ ѿ днїй по ѡбычаю своемꙋ на ловѣ ѕвѣрей (ср. в древнем тексте: Исшедшоу (отшедшю) бо емоу въ единъ ѿ днїй по ѡбычаю на ловъ свой).

* * *

Эпизод охоты начинает важнейшую для «Жития Евстафия» тему пути спасения, эта тема есть, конечно, и в древнем тексте, но она выражена несколько иначе и более сокрыта в ткани повествования, в символике (вспомним ослицу Валаама). У Димитрия тема пути[68] звучит заметнее не только благодаря прямым указаниям (**изволи пꙋт҄ сп҃нїа емꙋ ꙗвити — пꙋт же емꙋ к нб҃си мч҃нический прознаменоваше**), но и увеличению употребления самого слова «путь» — 16 против 3 (!) древнего текста. Особое внимание к теме пути сближает редакцию Димитрия с редакциями РД и ВЗ.

Путь для Евстафия и его семьи, по Димитрию, это прежде всего терпение и нищета во Христе, о чем говорит святитель и в своем Поучении на память святого великомученика Евстафия Плакиды[69], датированном в тексте 1705 г. Поучению предпослан эпиграф из Лк. 21: 19, который и является отправной точкой последующих рассуждений Димитрия: **Аще кїй ѿ ст҃ыхъ сице, ꙗкѡ нынѣ почитаемый ст҃ый великомч҃нкъ Еустаѳїй Плакида, сїю исполнилъ есть заповѣдь Хр҇товꙋ: въ терпѣнїи вашемъ стѧжите дꙋшы вашѧ**[70]. Евстафий Плакида у Димитрия — это великий терпеливец и великий страдалец: **Слышалъ ли кто терпѣнїе Іѡва праведнаго: да посмотритъ и на терпѣнїе Еустаѳїа ст҃гѡ: ничимже разнствꙋющее ѹзритъ**[71].

Тема пути спасения находит свое особое продолжение в эпизоде встречи семьи Евстафия со священником Иоанном[72]. Пастырство было делом жизни Димитрия, поучению, просвещению паствы Димитрий отдавал много сил и времени, это стремление отразилось и в его редакции «Жития Евстафия», не только в прямых сентенциях, о которых уже говорилось, но и в особом внимании к образу иерея Иоанна, крестившего семью Плакиды. Эпизод с иереем значительно укрупнен у святителя за счет внесения ряда подробностей, но самое главное — это то, что Иоанну у Димитрия передана одна из функций Христа древнего текста: именно Иоанну предназначено не только крестить язычников, но и открыть им тайну спасения, о чем говорит Плакиде Христос: **иди къ Іерею Хр҇тїанскомꙋ, и кр҇тисѧ ѿ негѡ, и той тѧ наꙋчит спс҃е҇номꙋ пꙋти** (ср. в древнем тексте: **иди въ гра҄**

и пристоупи къ їерѣю хрⷭ҇тїаньскомоу. и проси оу него крщ҃нїа. ...и прїиди сѣможⷣе. да тебѣ ꙗвѣ сътворю, спⷭ҇еныꙗ таины).

Еще один персонаж, решаемый несколько иначе у Димитрия, – жена Плакиды. В древнем тексте Феопистия – жена праведника, «блудница наоборот», одним из евангельских образцов для нее является Мария Магдалина[73] В высшем, сакральном смысле Феопистия это «жена-город» Апокалипсиса (Откр. 21: 9), и ее встреча с мужем (Плакидой – Христом) – это воссоединение Христа и Церкви[74]. Для Димитрия Феопистия – это прежде всего «благоразумная жена», как она неоднократно называется в тексте, идеал «супружницы», мудрой, верной, поддерживающей мужа; это Сарра, сохранившая по Божьей воле свою чистоту (**ꙗкѡ дрꙋгаѧ иногда Сарра бысть хранима Бг҃омъ**). Трудно сказать, видел ли в полной мере святитель высший сакральный смысл древнего жития. Судя по внесенным им изменениям (например, исключению евхаристических хлеба и вина из эпизода встречи Плакиды с воинами[75]), по крайней мере, не это было для него важным. Как уже говорилось выше, Димитрий особое внимание в своей редакции уделил теме странничества, нищенства во Христе. И Феопистии здесь отведена своя роль: как и Плакида, она живет в нищете, трудами рук своих, о чем дважды сообщает святитель (**пищꙋ ѿ трꙋда рꙋкъ своихъ имꙋщи; пищꙋ себѣ съ мнѡгиⷨ трꙋдоⷨ стѧжавающи**).

Вообще, семья Плакиды, отношения внутри этой семьи – пример христианского поведения, явно разворачиваемый Димитрием для назидания своей паствы. Впрочем, он строит не только модель идеальной семьи, но и модель идеального общества: муж – талантливый военачальник, служит доброму и справедливому царю (Траяну), окруженному мудрыми боярами; любящие муж и жена, находящиеся в полном душевном согласии, воспитывают замечательных сыновей, готовящихся в итоге так же, как и их отец, к ратному делу. Сыновей связывает братская любовь. Вся эта идиллия, правда, прерываемая на 15 лет, как уже говорилось, нарушается появлением злого и неразумного правителя, который приносит несчастье не только отдельной семье, но и всему царству в целом. Злая воля, гордыня противны Богу (Андриан, Науклир), проводник же Божественной воли в миру – священник (Иоанн). Таковы социальные взгляды

Димитрия, прочитываемые в его редакции. Они близки идеям его современников, отразившимся, в частности, и в редакциях РД и ВЗ. Для того чтобы выразить эти идеи, Димитрий, как мы видим, значительно изменяет художественное решение всех героев древнего «Жития».

2. Психологизм

О внесении Димитрием описания психологической реакции героев и самого автора писали многие исследователи его творчества[76]. Психологический комментарий во многом способствует выделению индивидуальной авторской позиции, которой отличается агиографическое наследие святителя[77]

Строго говоря, психологизма в его средневеково-агиографическом варианте не был чужд и древнейший текст «Жития», в котором автор во многих случаях не забывал указать, как воспринял герой то или иное событие. Наиболее сложным в этом плане, и структурно, и эмоционально, является в древнем тексте эпизод встречи Плакиды с друзьями – Антиохом и Акакием[78] Однако, разумеется, описания душевного состояния героя у Димитрия занимают гораздо больше места и носят более развернутый характер. При этом в первую очередь святителя интересует психологическая реакция именно христианина, движения его души как образец для подражания, а не жизнь души вообще. Так, описывая Евстафия и его жену после потери всего имущества, Димитрий говорит: **и не опечалися о сем, ни поскорбѣ, въ всѣх сих приклюӵшихся не погрѣши Єустафій, но благдари Бга, аки дрѹгїй Іѡвъ глай: Гь даде, Гь и взят, ꙗкѡ же изволися Гсдви тако и быст, бѹди имѧ Гне благсвенно въ вѣки. и ѹтѣшаше сѹпрѹгѹ свою да не скорбит о бываемых, она же паки егѡ ѹтѣшаше, и обое съ благдаренїемъ терпяхѹ; возложшася на волю Га своегѡ, и ѹтѣшахѹся надеждею мл҃сти Бжїа.** Гораздо лаконичнее описание душевного строя героя второстепенного, да к тому же и отрицательного, – варвар на корабле, отнявший жену у Евстафия, называется не только «свирепым», как в древнем тексте, но и «бесчеловечным», увидев Феопистию, он **мышляше лѹкаво в срдци своем, хотя ю себѣ ѿяти ѿ онаго ѹбогагѡ члвѣка.**

3. Включение назидательных сентенций и близких к ним по функции развернутых сравнений и риторических фигур. «Украшение» повествования риторическими приемами

В отличие от своего древнего предшественника, св. Димитрий не оставляет без назидательного пояснения практически ни один сколько-нибудь значимый эпизод. Лишь в середине повествования, там, где житейская коллизия приобретает особую остроту (эпизоды возвращения Евстафия к прежней жизни, война с варварами), прямое назидание несколько стихает. Часто пояснение происходящего включает в себя развернутое сравнение или риторические вопросы и восклицания, словесные повторы. Так, рассказывая о Евстафии, потерявшем жену и детей, Димитрий пишет: **тꙋ бѣ чл҃вѣкъ онъ ѿвсюдꙋ ѡбꙗтъ печалми, посредѣ рѣки стоꙗ, в морѣ слезъ своихъ ꙋтопаше. и кто не повѣсть бѡлѣзни ср҃дца егѡ, и рыданїе, и плачъ мнѡгъ? лишиса сꙋпрꙋги цѣломꙋдренной, єдиновѣрной, и ст҃ой, ꙗже в печалех егѡ ꙋтѣшаше. лишиса чад, на них же взираꙗ, в скорбех своихъ ѿрадꙋ имѣꙗше. и чꙋдо воистиннꙋ, ꙗкѡ чл҃вкъ ѡнъ живъ ѡста! ꙗкѡ не паде посредѣ воды изнемогш(и) ѿ печали! крѣпкаꙗ Вышнꙗго десница, ꙋкрѣплꙗше его в терпѣнїи; иже бѡ попꙋсти на нь таковое искꙋшенїе, сей подаде и терпѣнїе.**

Описывая Феопистию, избавившуюся от варвара, Димитрий пользуется следующими сравнениями, отчасти уже упоминавшимися нами: **ꙗкѡ дрꙋгаꙗ иногда Сарра бысть хранима Бг҃омъ, ѿ нечистоты онагѡ варварина.** И далее: **ꙗкѡ посредѣ сѣти сꙋщи не ꙋловленна быст: но ꙗкѡ птица избавитсꙗ ѿ сѣти ловꙗщыхъ, сѣть сокрꙋшисꙗ, а она избавленна бысть помощїю Вышнꙗго.**

Риторические построения, «выдающие» Димитрия-оратора и проповедника, встречаются не то̄лько в поучительных сентенциях, они «украшают» основное повествование, как, например, эти триединые вопросы и ответы, призванные передать торжественность момента – узнавание Плакиды его старыми друзьями: **ты єси Плакида, его же мы ищем. ты єси царев любимец, по нем же Царъ толикое времꙗ печалꙋетъ. ты єси Римскїй Воевода, о нем же всꙗ Воꙗ сѣтꙋют. Тогда Єѵстафїй... рече: азъ єсмъ братїе его же вы ищете. азъ єсмъ Плакида, съ ним же**

вы мнѡгое времѧ въкꙋпѣ воевасте. азъ есмъ иже иногда Римꙋ славенъ, иноплеменникомъ страшенъ, вамъ бл҃гопріѧтенъ; нн҃ѣ же нищъ, и непотребенъ. и незнаемый.

4. Детализация, своеобразное «спрямление» повествования — построение его на основе рациональных причинно-следственных связей

Примеров внесения в повествование новых деталей, «объяснений» действий персонажей вполне земными причинами, фраз, связывающих эпизоды, переводящих автора и читателя от одного события к другому, очень много. Приведем здесь лишь один пример, в котором имеются все перечисленные особенности. Автор только что рассказал о потере Евстафием жены, а теперь перед героем оказалась река, через которую ему необходимо было переправиться вместе с детьми. В древнем тексте причина, по которой Евстафий не решился взять с собой сразу двух детей, указана предельно кратко: **доиде етеры рѣкы. видѣв же ю во^д^ноу. оубоіасѧ вкоупѣ принести ѡбѣ ѡтрочатѣ.** В редакции Димитрия это выглядит следующим образом: **Нѡ не ꙋконецъ печалем ѡнѣмъ; ибѡ болшїѧ паче первыхъ на^д^хождахꙋ. еще не забы первыѧ печали, а ꙋже дрꙋгїѧ приспѣвахꙋ. еще недавно разлꙋчисѧ сꙋпрꙋги, а ꙋже и чадъ лишенїе незадолгѡ; слꙋчи бо сѧ на пꙋти Рѣка навѡдненна и быстра ѕѣлѡ, на ней же превоза ни моста не бѣ, нѡ такою бѣ требѣ преходити, и невозможнѡ бѣ, да ѡба чада вкꙋпѣ пренесет на онъ полъ рѣки тоѧ.**

5. Стремление к ясности текста

В древнем тексте есть несколько мест, допускающих различное толкование. Понимание их, возможно, не вызывало затруднений у современников I перевода, однако с течением времени оно уходило, о чем свидетельствует накопление ошибок в последующих списках, также не способствующих прояснению древнего содержания. Текст с затемненным смыслом был неприемлем для Димитрия: все «темные места» в «Житии» прояснены, причем истолкование их у Димитрия, и у древнего переводчика в данном случае одинаково, как, например, в «программной» речи Христа, в которой возникает важнейшая для

произведения тема «возвышения и падения» – земного и небесного. Приведем сначала отрывок из речи в древнейшем переводе: **се бо възнесъсѧ богатьствомъ житїя. и**(*нет*) **смиритисѧ**(*нет*) **имаши,** (**и възнестисѧ**) (*нет*), **богатьствїемъ дх҃овнымъ, и не мози въспѧтити**[с]**. поминаꙗ на древнюю славоу свою. ...ег**[д]**а бо смиришисѧ придоу к тебѣ. и оустрою тѧ въ славѣ тоеи первѣи.**

Наверное, древнему читателю, искушенному в символическом восприятии слова, не нужно было объяснять, что **ег**[д]**а бо смиришисѧ** означает не столько преодоление языческой гордыни, которое уже фактически произошло (**смиритисѧ имаши**), сколько грядущую потерю прежнего социального статуса. Именно тогда, когда это случается, Евстафий вновь слышит Христа, говорящего ему: **в се бѡ времѧ пакы оустроенъ боудеши въ древнюю свою ч**[с]**ть. и женоу свою прїимеши. и сн҃а своꙗ. на въскр**[с]**нїе же болша оузриши и наслаж**[д]**енїе же вѣчныихъ бл҃гъ ѡбрѧщеши(полꙋчиши). и имѧ твое величано бꙋдеть, в роды родомъ.** В редакции Димитрия уже не Христос говорит об этом Плакиде, а сам **Єѵстафїй разꙋмѣ**[в] **ꙗкѡ пришло е**[ст] **времѧ тѡ, вънеже ѡбѣща егѡ Г**[с]**дь въ первый егѡ санъ**[79]

В редакции святителя монолог Христа выглядит следующим образом: **егда же во глꙋбинꙋ смиренїѧ прїйдеши, аз вознесꙋ тѧ, и прославлю на Нб҃си пре**[д] **Агг҃лы моими; нѡ и пре**[д] **члв҃ки почтꙋ тебе, по мнѡгихъ бѡ скѡрбехъ паки оутѣшꙋ тѧ, и в первый твой санъ вчиню, ты же не ѡ време**[н]**ной ч**[с]**ти возвеселисѧ, нѡ о семъ, ꙗкѡ имѧ твое въ Книгахъ написанно есть животныхъ.** Фактически все добавления и изменения, внесенные Димитрием, служат одной цели – пояснению лаконичного, но уже не совсем адекватно воспринимаемого выражения **ег**[д]**а бо смиришисѧ.**

6. Отношение к символике. Сохранение «сакральных цепочек»

Мы уже отмечали такую особенность раннего перевода «Жития Евстафия», как наличие «символических рядов», или «сакральных цепочек»[80], то есть присутствие в повествовании повторяющихся слов с одним корнем, несущих символическую нагрузку за счет связи их с текстом Священного Писания (например, повторение слов с корнем -лов- вызывает ассоциацию с евангельскими «ловцами человеков» (Мф. 4: 19) и постоянно

напоминает читателю о присутствии в повествовании темы «уловления» души – обращения ее к правой вере, а цепочка «прият – приятель неприязненный» поддерживает тему «приятия» и «неприятия» Христа и Христом и т. д.). Трудно с уверенностью говорить о том, как воспринял символические ряды святитель. Будучи человеком чутким к слову, он безусловно видел связь этих слов с текстом Писания, и доказательство тому добавление, внесенное им в «Житие» после евангельской цитаты: **и не ѡстави его въ тмѣ идолскїа прелести погибати. но той [емѹже въ всѧко^м^ ꙗзыцѣ боѧйсѧ Бг҃а, и дѣлаѧй правдѹ приѧтен естъ;]**[81] **приѧтна его сотвори.** Однако, как уже говорилось, в начальной похвале Димитрий снял тему ловитвы, что можно истолковать и как отход редактора от символического восприятия слова, а сохраненное далее выражение **ѹлови ловца** (имеется в виду обращение Христом Плакиды) как своего рода метафору. Тем не менее при общей тенденции повествования Димитрия к отражению реального хода событий, а не символического вневременья, утверждать что-либо более определенное пока трудно. Единственное, о чем можно сейчас сказать, это о том, что если даже эти повторы слов воспринимались Димитрием как символические цепочки, они уже не занимали того центрального места в повествовании, как в древнейшем тексте.

7. Обновление лексики

Оставаясь в пределах церковнославянского языка своей эпохи, языка сакральных текстов, Димитрий тем не менее отказывается от ряда слов, воспринимавшихся как архаизм уже задолго до него[82]. В основном это грецизмы[83], но не только: **етеръ — нѣкїй, стратилатъ** (грецизм, в значении «военачальник») – **воевода, рамена — плещи** (хотя в последующем рассказе одного из братьев сохранено слово из древнего текста: **вземъ на рамѹ**), **тироны** (грецизм, в значении «воины-новобранцы») – **ѹгодныѧ юноши** и т. д. Хотя Димитрий сохранил один грецизм – **Навклир** (хозяин корабля) – возможно, как и некоторые его предшественники, воспринимая это слово как имя свирепого варвара[84].

8. Включение сведений из документального источника

Анализируя работу св. Димитрия над «Житием св. Мефодия и св. Константина-Кирилла», Л. А. Янковская отмечает, что «жизнедеятельность “сих двоих светильников миру...”» рисуется на определенном историческом фоне, благодаря чему читатель живо ощущает колорит той далекой эпохи и без особого труда локализирует события во времени»[85] Той же цели служит и включение исторической справки из Иосифа Флавия в самом начале «Жития»: **єгда Царь Римскій Титъ, воєва Іѹдейскѹю землю, бысть изѧщнѣйшый вождъ рымскихъ воєвъ, и многѡ мѹжєства на бранєхъ показа.** Источник справки указан тут же на полях книги: **Іѡсифъ Жїдовин кни҃г: г҃. о браⷩ жїдовстєй глава д҃. и книга д҃. глаⷡ҇ во.** Сообщение языческого историка, столь уважаемого в христианском мире, с самого начала придает всему «Житию» звучание документального свидетельства.

* * *

Текст «Жития Евстафия Плакиды» в редакции св. Димитрия говорит о большой, сложной и глубокой работе, на которую вдохновил святителя памятник ранней переводной литературы, отстоявший от времени Ростовского агиографа более чем на 600 лет. Приведенные нами отдельные наблюдения можно свести к ряду выводов:

I. Источниками «Жития Евстафия» редакции Димитрия, помимо уже известных (Метафраста и ВМЧ), являлись Служба и какие-то списки «Жития», близкие выделенному нами Софийскому виду I перевода.

II. Представляется, что основной художественной задачей святителя было стремление к достоверности текста, к его художественной убедительности для современного ему читателя, которого убеждало теперь само описание течения реальной жизни, и было ближе не символическое освоение действительности, как в раннем Средневековье[86], а рациональное, близкое новому времени. Отсюда и тенденция к изображению героя как человека конкретного и единичного, живущего в конкретном отрезке времени. Такому изображению способствует прежде всего детализация повествования и более яркое выражение

авторского начала. В редакциях и переводах «Жития Евстафия Плакиды» XVII в. происходит – не сразу и далеко не во всем – постепенная смена средневекового «называния» «изображением» литературы нового времени[87] О характере такого изменения писал Д. С. Лихачев: «Простое обозначение явления в средние века всегда отвлеченно и в какой-то степени возвышенно... изображение же всегда в известной мере "снижает" предмет литературы. Изображение делает предмет литературы конкретным и близким читателю»[88]. В этом плане названные редакции и переводы находятся в русле общей тенденции, характерной вообще для повести XVII в.

III. Следующей задачей св. Димитрия была назидательность. Назидательность всегда была назначением агиографии. Как писал А. М. Державин, «ими (русскими людьми. – *О. Г.*) воспринят был и греческий взгляд на житие не как на правдивое историческое повествование о жизни подвижника, а как назидание и притом написанное в искусственном, риторическом стиле»[89] Это требование, как замечает о. Александр, оказало сильнейшее влияние на Димитрия Ростовского. Именно под его пером на Руси в житиях назидательность как бы упорядочивается, получает новое обоснование в новых принципах организации текста. Кроме того, назидательность жития всегда была связана с насущными задачами современности: если в эпоху начального христианства «Житие Евстафия Плакиды» воспринималось прежде всего как рассказ о необходимости перехода из язычества в христианство (вспомним хотя бы Нестора, сравнивающего двух знатных язычников, перешедших в христианство, князя Владимира I Святого и Евстафия Плакиду[90]), то во время св. Димитрия борьба с язычеством отошла на второй план (недаром Димитрий снял начальную фразу «Жития» о принесении языческих жертв) и на первый план вышли проблемы низкого уровня духовной культуры, неумения или нежелания паствы, да и пастырей жить по евангельскому слову. «Оле окаянному времени нашему! – говорил святитель в одной из своих проповедей. – Весьма оставися слово Божие... Сеятель не сеет, а земля не приемлет; иереи небрегут, а людие заблуждают...»[91] Поэтому задачей агиографа остается пастырское поучение читателя:

автор постоянно морализирует, добавляя прямой назидательности даже там, где ее не было в древнем тексте или она не была столь явно высказана. В «Житии Евстафия Плакиды» редакции Димитрия оказалась выраженной целая социальная программа, идеал семейных и государственных отношений, освященный верностью Христу. Особая роль в этой программе отводилась священнику. Такое изменение древнего текста, безусловно, было обращено к современникам Димитрия и продиктовано задачами его пастырского служения. Подвиг Евстафия Плакиды Димитрий видит не столько в его мученической смерти, сколько в его добром делании, в его терпении, во всей его жизни мирянина, следующего Христу, – об этом святитель говорит и в своем Поучении, написанном спустя много лет после первого обращения к житию римского стратилата.

IV. «Спрямляя» повествование, делая его более логичным с точки зрения современного читателя, поясняя все «темные места», Димитрий достигает ясности и понятности текста, который принимает «удобочитаемую форму»[92].

Популярность «Жития» в редакции Димитрия Ростовского, а следовательно и достижение им поставленных задач, подтверждается большим количеством списков «Жития Евстафия Плакиды», сделанных с печатных изданий Четий Миней Димитрия Ростовского, не говоря уже о неоднократных переизданиях самих Четий Миней, а также о многочисленных переложениях «Жития», сделанных именно по редакции святителя. Однако при широком распространении в рукописной традиции XVII и последующих веков димитриевской редакции, не теряет своих позиций и древнейший перевод «Жития» – высоко оцененный многими поколениями русских читателей.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Мы имеем в виду учение о трех уровнях смысла, о триадности текста, разработанное неоплатониками и получившее дальнейшее развитие у христианских авторов прежде всего по отношению к текстам Священного Писания. Согласно представлению о триадности, текст мог восприниматься непосредственно, а также как назидательный пример и духовно-интуитивно, мистически – «духовныма очима», как

говорили в Древней Руси. И. А. Протопопова, рассуждая о триадности применительно к античному роману, приводит, в частности, характерное высказывание Оригена из трактата «О началах»: «ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа» (*Протопопова И. А.* Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания. М., 2001. С. 289). Об идейно-художественной структуре «Жития Евстафия» и отражении в ней названных представлений о тексте см.: *Гладкова О. В.* Житие Евстафия Плакиды: особенности идейно-художественной структуры // Литература Древней Руси: Коллективная монография. М., 2004. С. 25–46.

Гладкова О. В. Где и когда было переведено «Житие Евстафия Плакиды» (предварительные замечания) // Мир житий. М., 2002. С. 26–37.

[3] Некоторые результаты текстологических изысканий кратко изложены в наших работах: История текста христианского романа о Евстафии Плакиде // Литература Древней Руси: Сб. научных трудов. М., 1996. С. 29–43; Редакции и виды Жития Евстафия Плакиды эпохи митрополита Макария: основные тенденции // Макариевские чтения. Русская культура XVI века — эпоха митрополита Макария: Мат-лы X Российской научной конференции, посв. памяти Святителя Макария. Можайск, 2003. Вып. X. С. 477–486.

[4] *Димитрова М.* Към въпроса за новобългарските преводи на дамаскиновите слова // Медиевистика и културна антропология. София, 1998. С. 442–451.

Перевод, который мы условно назвали «киевским» по наиболее вероятному месту его создания, обнаружен нами в сборнике, любезно указанном Н. В. Пак: РГБ, собр. Н. П. Румянцева (ф. 256), № 325. Пролог. XVII в. Житие Евстафия – лл. 42 об. – 50.

[6] РГАДА, ф. 381, № 394. Сборник. 70–80-е гг. XVII в.

[7] В основу настоящего раздела легли материалы, опубликованные нами ранее: *Гладкова О. В.* Житие Евстафия Плакиды в составе «Римских Деяний» и «Великого Зерцала» // Макариевские чтения. Патриарх Иоаким и его время: Мат-лы 11 Российской научной конференции, посв. памяти Святителя Макария. Можайск, 2004. Вып. XI. С. 248–255.

[8] Вопрос о времени перевода, а также о переводчике и даже количестве переводов и редакций до сих пор не решен (*Соколова Л. В.* К вопросу о переводах на русский язык сборника «Римские деяния» // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 266–273; *Ромодановская Е. К.* «Римские деяния» // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 306).

9 РГБ, собр. Н. С. Тихонравова (ф. 299), № 16. «Римские деяния», см.: Римские Деяния (Gesta Romanorum). СПб., 1877–1878. (ОЛДП, № 27). С. 280–296 (текст «Жития Евстафия»).

10 *Ромодановская Е. К.* (1998). Указ. соч. С. 306–307.

11 *Державина О. А.* «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. М., 1965.

12 Там же. С. 27–29, 161 и др.

РГБ, собр. Музейное (ф. 178), № 5470. Великое Зерцало. Кон. XVII в. Житие Евстафия – лл. 421 об. – 426 (Глава 857) и ГИМ, собр. А. С. Уварова (1°), № 406 (274). (139). Зерцало Великое. Кон. XVII в. Житие Евстафия – лл. 720–726 (*Державина О. А.* Указ. соч. С. 158–160, см. также 50 и 62).

14 Польский оригинал «Жития Евстафия» нам пока неизвестен.

15 См., например: *Ромодановская Е. К.* Великое зерцало // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3, ч. 1. С. 169. Ср. также замечание историка украинской литературы М. С. Возняка: «Римським Історіям» було тим легше прийнятися на українському грунті (речь идет о переводе по рукописи Степана Самборини второй и третьей четверти XVIII в. – *О. Г.*), що вони містили, між іншим, житія Евстахія Плакиди й Олексія, чоловіка божого, відомі вже давніше тут і занесені сюди з інших джерел» (*Возняк М. С.* Історія української літератури. У двох книгах: Навч. вид. 2-ге вид., випр. Львів, 1994. С. 140). Надеемся, что все эти вопросы будут сняты в результате планируемой нами публикации текстов «Жития Евстафия», в том числе и в составе названных сборников.

16 См. об этом, к примеру: *Соколова Л. В.* Две русские редакции XVII в. Повести об Аполлонии Тирском // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 316; *Малэк Э.* К изучению древнерусского перевода «Повести о купце» Б. Будного // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 336 и др.

17 Текст РД цитируется по указанному изданию, ВЗ – по уже упоминавшемуся списку из Музейного собрания РГБ.

18 Этот «выклад» вынесен в оглавление сборника. Аналогичный «выклад» встречается и в текстах РД, ср.: *Ромодановская Е. К.* Русская литература на пороге нового времени. Новосибирск, 1994. С. 160.

19 В приведенных примерах отразились две тенденции по отношению к именам в переводных произведениях, отмеченные Е. К. Ромодановской: «Заменяются имена (не характерные для православного чтения. – *О. Г.*) также двояко: или появляются чисто фантастические имена, не известные православным святцам (в нашем случае это варианты жены и детей из РД. – *О. Г.*)... или же вводятся имена также византийско-православные, однако принятые на Руси (варианты имен из ВЗ. – *О. Г.*)» (*Ромодановская Е. К.* Русская литература на пороге нового времени. Новосибирск, 1994. С. 163–164).

[20] Глосса издания.

Проблема, неизбежно возникающая при изучении переводных памятников, ср. высказывание исследователя русской переводной литературы XVII в. Р. Б. Тарковского: «Исследование древних переводов не начинается сопоставлением с иноязычными оригиналами, ибо и самый текст перевода, и его иноязычный оригинал обыкновенно еще предстоит установить. ...Затерянность... авторских оригиналов и многовариантность сохранившихся как переводных, так и иноязычных текстов делают такое установление... не всегда и не во всем выполнимой задачей. ...Пока же такая работа не выполнена (или невыполнима), квалификация перевода и, тем более, разграничение труда переводчика и поновлений переписчиков остаются по меньшей мере гипотетичными» (*Тарковский Р. Б.* О системе пословного перевода в России XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 243).

[22] Лексемы «воевода», «бояре» появлялись уже в древних редакциях «Жития Евстафия», в данном же случае тенденция к осовремениванию, обрусению реалий вполне соотносима с процессами, происходящими в других, оригинальных произведениях — ср. наблюдение А. С. Демина над обрусением предметов, окружения героев у протопопа Аввакума, у Симеона Полоцкого (*Демин А. С.* Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века: новые художественные представления о мире, природе, человеке. М., 1977. С. 152).

[23] *Демин А. С.* Симеон Полоцкий. «Комидия притчи о Блудном сыне» // Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. М., 1972. С. 313–324; *Демкова Н. С.* Средневековая русская литература. СПб., 1997. С. 135–147.

Любопытна, но вполне понятна перестановка в последовательности появления зверей, уносящих детей Плакиды: в древнем переводе — лев, а затем волк, в РД и ВЗ — наоборот, волк, а затем лев.

Демкова Н. С. Указ. соч. С. 95–103.

Демин А. С. (1977). Указ. соч. С. 172.

[27] *Гладкова О. В.* Византийская агиография в древнерусской литературе (на примере Жития Евстафия Плакиды) // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов: XII Международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. М., 1998. С. 46–55; *Она же.* (2004). Указ. соч. С. 25–46.

[28] Ср. использование мотивов «Жития Евстафия Плакиды» в «Повести о царе Аггее» (*Гладкова О. В.* Царь-нищий (К вопросу об источниках «Повести о царе Аггее») // Макариевские чтения: Иерархия в Древней Руси: Мат-лы 12 Российской научной конференции, посв. памяти Святителя Макария. Можайск, 2005. Вып. XII. (В печати). Доклад прочитан 25 июня 2004 г.). Одним из следующих шагов в освоении сюжета о Плакиде станет отказ рассказчика от мученической смер-

ти героев, и превращение жития-романа в житие-сказку «Остафий Плакида». Сказка была записана Б. М. и Ю. М. Соколовыми в самом начале XX в. в Белозерском крае от крестьянина А. М. Ганина, который заканчивал ее так: «Собрал всю семью и жил он (Плакида. – *О. Г.*) много годов. Тут господу Богу веровал. Черезо много времени стали царю опять жаловаться, што он много опять переведёт народу в християньскую веру. Цярь на нево и осетовалсе, хотел ево мучить. Не пришлось ему муцить ево. Преставились оне на горе, на Вавилоньской, стали святы» (Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых: В 2 кн. СПб., 1999. Кн. 1 (Полное собрание русских сказок. Предреволюционные собрания. Т. 2). С. 510), но это тема уже другого исследования.

[29] Некоторые положения настоящего раздела были высказаны ранее в нашей статье: Житие Евстафия Плакиды в составе Четий-Миней Димитрия Ростовского // V Научные чтения памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 2001. С. 110–121.

[30] *Шляпкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.). СПб., 1891. С. 36–47, 181, 241 и др.; *Адрианова-Перетц В. П.* Житие Алексея человека божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917. С. 114–121.

[31] *Людмила А. Янковска.* К исследованию писательского мастерства Димитрия Ростовского: (Литературная обработка Жития Авраамия Смоленского) // Slavia Orientalis. Warszawa, 1984. № 3–4. С. 383–396; *Она же.* «Житие и труды» св. Мефодия и св. Константина-Кирилла в Четьих Минеях св. Димитрия Ростовского // Slavia Orientalis. Warszawa, 1988. № 2. С. 179–221; *Она же.* Житие преподобного Сергия Радонежского в обработке Святителя Димитрия Ростовского // История и культура Ростовской земли. 1992: Мат-лы научн. конф., посв. 600-летию со дня кончины преп. Сергия Радонежского. Ростов, 1993. С. 10–26; *Она же.* Еще несколько замечаний по поводу проблемы источников и литературно-богословского значения житий свв. Зосимы и Савватия Соловецких в редакции святителя Димитрия Ростовского // Филевские чтения. М., 1994. Вып. IX: Святой Димитрий, митрополит Ростовский: Исследования и материалы. С. 75–107; *Она же.* Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI–XVII вв. АДД. М., 1994.

[32] *Минеева С. В.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких в составе «Книги Житий Святых» Димитрия Ростовского (проблема источников) // Филевские чтения. М., 1994. Вып. IX: Святой Димитрий, митрополит Ростовский: Исследования и материалы. С. 53–74.

[33] 〈*Державин А. М.*〉 Четии-Минеи Святителя Димитрия митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник. Сочинение Протоиерея Александра Державина. Приложение

к исследованию. (Подробный разбор и анализ житий. Часть первая, месяцы сентябрь, октябрь, ноябрь и декабрь). М., 1953. Машинопись с авторской правкой (ОР РГБ, ф. 218. 1402.1). С. 52–55.

[34] Современный читатель может ознакомиться с «Житием Евстафия Плакиды» в редакции Симеона Метафраста в прекрасном переводе С. В. Поляковой: Византийские легенды / Изд. подг. С. В. Полякова. М., 1972 (репринт 1994 г.). С. 208–224.

[35] *Державин А. М.* (Приложение). Указ. соч. С. 52.

[36] О чем также есть ссылка на полях.

[37] *Державин А. М.* (Приложение). Указ. соч. С. 54.

[38] Там же.

[39] Там же. С. 55.

Дълевский Н. М. Димитрий Ростовский и болгарское Возрождение // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 85.

[41] *Шляпкин И. А.* Указ. соч. С. 38.

[42] Там же.

[43] *Шляпкин И. А.* Указ. соч. С. 47, 181, 241 и др.

Один из видов I (древнейшего) перевода «Жития» вошел в состав ВМЧ (См.: «Житие Евстафия Плакиды» в составе Великих Миней Четьих митрополита Макария // Художественно-исторические памятники Можайска и русская культура XV–XVI веков. (Мат-лы 1-й Всероссийской научной конференции в Можайске 10–12 июня 1993 г., посв. памяти Святителя Макария). Можайск, 1993. С. 171–184). Близость редакции Димитрия к тексту «Жития» из ВМЧ хорошо показана о. Александром.

[45] К которому относятся следующие рукописи: РНБ, собр. Софийское (ф. 728), № 1264. Сборник патристический. Перв. пол. XV в.; РГАДА, собр. Российского гос. архива лит-ры и искусства, оп. 1, № 113. Пролог. Кон. XVI в.; РГБ, собр. В. М. Ундольского (ф. 310), № 608. Сборник слов и житий. Втор. пол. XVII в.; РГБ, собр. В. М. Ундольского (ф. 310), № 617. Житие Евстафия Плакиды, Слово в неделю о мытаре и фарисее. XVII в.

[46] Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием: Сентябрь, дни 14–24. СПб., 1868. Стб. 1296.

[47] Текст цитируется по старейшей рукописи Софийского вида (Соф. 1264, л. 154 об., стб. 1).

[48] См. об этом, к примеру: *Федотова М. А.* Украинские проповеди Димитрия Ростовского (1670–1700 гг.) и их рукописная традиция // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 270.

[49] Текст Службы воспроизводится по изданию: *Ягич И. В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 0162–0168. При этом текст заново сверен нами по рукописи РГАДА, собр. Московской

Синодальной типографии (ф. 381), № 84, которая является основной у Ягича.

50 Мотив нищеты – один из основных в редакции Димитрия.

51 Например, некоторые особенности текста «Жития Евстафия» II перевода (по нашей классификации), сохранившегося в двух псковских рукописях втор. половины XV в., говорят о том, что его автору (или редактору? или переводчику?), так же как и Димитрию, могла быть известна редакция С. Метафраста, однако на этом его сходство с Димитрием заканчивается. О II переводе «Жития» см. нашу работу: Житие Евстафия Плакиды в составе сборника из Псково-Печерского монастыря (ГАПО, ф. 449, № 60. XV в.) (К вопросу о «псковском» переводе Жития Евстафия Плакиды) // Археология и история Пскова и Псковской Земли: Мат-лы научного семинара 2003 г. Псков. (В печати).

52 Это отмечал, в частности, и Сергий (*Сергий* (*Спасский*), *архиеп.* Полный месяцеслов Востока. М., 1997 (репринт издания 1901 г.). Т. 1: Восточная агиология. С. 273). См. также: *Коробейникова Л. Н.* К вопросу об особенности текста Жития Галактиона и Епистимии в составе Четиих-Миней Димитрия Ростовского // V Научные чтения памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 2001. С. 122–137.

53 1. Описание добродетелей Плакиды и его жены. 2. Описание его «храбрства». 3. Отступление о Божественном провидении. 4. Охота и явление оленя. 5. Отступление о Божественном провидении, о Петре, Корнилии и Павле. 6. Описание оленя. 7. Отступление о Божественном провидении. 8. Разговор Бога с Плакидой. 9. Разговор Плакиды с женой о Боге. 10. Крещение у иерея Иоанна. 11. Утро. Путь Плакиды на гору, где он видел оленя. 12. Второй разговор Плакиды с Богом. Обещание Бога дать миру второго Иова. 13. Несчастья в доме Евстафия. 14. Победа царя Траяна над персами и поиски Плакиды. 15. Бегство семьи Евстафия в Египет. 16. Эпизод с «науклиром». Потеря жены. 17. Плач Плакиды о жене. 18. Переход через реку и похищение детей львом и волком. 19. Спасение детей. 20. Плач Евстафия о детях и своей доле. 21. Приход Евстафия в селение Вадисон. 22. Служба «сторожем по житу». 23. Сообщение о дальнейшей судьбе жены и детей. 24. Желание царя найти Плакиду в связи с нападением врагов. 25. Поиски Плакиды Антиохом и Акакием – воинами, ранее служившими Плакиде. 26. Плач-молитва Евстафия и глас с неба. 27. Встреча Евстафия с Антиохом и Акакием. 28. Поиски Евстафием вина и хлеба, плач о прошлом. 29. Узнавание Антиохом и Акакием Плакиды. 30. Рассказ народу о Плакиде. 31. Возвращение Плакиды, встреча с царем, рассказ о злоключениях. 32. Сбор «тиронов», рассказ о двух юношах. 33. Военные походы и переходы. 34. Разговор юношей в хижине у «вертограда». 35. Узнавание матерью сыновей. 36. Узнавание

женой мужа. 37 Рассказ Феопистии о своих злоключениях. 38. Плач и отступление о Божественном провидении. 39. Сообщение о сыновьях. 40. Встреча с сыновьями. 41. Сообщение о победе Евстафия и возвращении его. 42. Смерть царя Траяна, царь-язычник («лютейший») Андриан. 43. Требование «пожреть кумирам» и мучения. 44. Посмертные чудеса и возведение храма. 45. Хвала Богу.

[54] Текст «Жития Евстафия Плакиды» в древнейшем переводе цит. по рукописи из собр. Троице-Сергиевой лавры РГБ (ф. 304, № 666, XV в.). Лексические варианты ВМЧ даны в скобках по указанному изданию 1868 г. В этом же переводе (I, по нашей классификации) он содержится и в ВМЧ.

[55] Текст «Жития Евстафия Плакиды» в редакции Димитрия Ростовского цит. по: ⟨*Св. Димитрий Ростовский*⟩ Книга житий святых [...]. На три месяцы первыя, септемврий, октоврий и ноемврий. Киев, типография Киево-Печерской Лавры, 1689.

[56] *Сергий.* Указ. соч. С. 273.

[57] *Ромодановская Е. К.* Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX веков. Новосибирск, 1985. С. 3 и др.; *Гладкова О. В.* Царь-нищий (К вопросу об источниках «Повести о царе Аггее») // Макариевские чтения. Иерархия в Древней Руси: Мат-лы 12 Российской научной конференции, посв. памяти Святителя Макария. Можайск, 2005. Вып. XII. (В печати). Доклад прочитан 25 июня 2004 г.

[58] Димитрий, как и всякий агиограф, должен был найти максимальное количество параллелей из Писания. Иногда, как уже говорилось, он указывал параллели на полях. Чаще — не указывал. Приведенный пример характерен для Димитрия: в данном случае он «подтягивает» текст «Жития» к тексту псалма, чего не было в древнем тексте.

Державин А. М. (Приложение). Указ. соч. С. 53–54.

Гладкова О. В. (2004). Указ. соч. С. 31.

[61] Там же. С. 30–31.

Хотя в нем и встречается позже определение «видение» (Плакида **близъ жє бывъ мѣста идѣ жє бѣ видѣніє видѣлъ**).

[63] *Прокофьев Н. И.* «Видения» крестьянской войны и польско-шведской интервенции начала XVII века: (Из истории жанров литературы русского средневековья). АКД. М., 1949. С. 10.

[64] Там же. С. 9.

Показательно в контексте наших рассуждений, что и автор «Повести о царе Аггее», во многом следуя «Житию Евстафия Плакиды», тем не менее «лишил» оленя голоса (см. об этом: *Гладкова О. В.* (2005). Указ. соч.).

[66] *Сергий.* Указ. соч. С. 273; *Янковская Л. А.* (1988). Указ. соч. С. 219.

[67] Сняв или сгладив здесь возможную параллель древнего текста — «Плакида — охотник Давид» (сравнение с Давидом появляется у Димитрия гораздо позже — в сцене воссоединения семьи).

[68] Здесь несомненна связь с пониманием пути в Св. Писании (ср., к примеру: «Я есмь путь и истина и жизнь» — Ин. 14: 6). В то же время скитания Плакиды сближают его с другими странниками Христа ради — Алексеем человеком Божиим, Исидором Твердисловом, ростовским юродивым и проч. (о странничестве во Христе см.: *Иванов С. А.* Византийское юродство. М., 1994. С. 44; см. также: *Гладкова О. В.* Древнерусский святой, пришедший с Запада (о малоизученном Житии Исидора Твердислова Ростовского) // Древнерусская литература: тема Запада в XIII—XV вв. и повествовательное творчество: Колл. монография. М., 2002. С. 207).

[69] ⟨*Ростовский Д.*⟩ Собрание разных поучительных слов и других сочинений Святителя Димитрия, митрополита Ростовского. М., 1786. Ч. 4. С. 24.

[70] Там же.

[71] Там же. С. 35.

[72] О понимании этого эпизода в древнем тексте см.: *Гладкова О. В.* (2004). Указ. соч. С. 32.

[73] Там же. С. 35.

[74] Ср. *Коробейникова Л. Н.* О сюжетосложении Жития Галактиона и Епистимии (к проблеме типологии переводных византийских житий // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Сб. 11. С. 342.

[75] *Гладкова О. В.* (2004). Указ. соч. С. 34.

[76] См., например: *Державин А. М.* (Приложение). Указ. соч. С. 54—55.

Минеева С. В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI—XVIII вв.). М., 2001. Т. 1. С. 245. Впрочем, внесение описаний душевного состояния было вполне в русле времени: новые редакции и переводы «Жития» (например, уже упоминавшиеся «киевский» перевод или редакция сборника РГАДА, ф. 381, № 394) активно наполняются эмоциями авторов и их героев.

[78] *Гладкова О. В.* (2004 г.). Указ. соч. С. 33—34.

[9] Вообще, у Димитрия Евстафий более самостоятелен и активен, чем в древнем тексте. Напомним в связи с этим финал «Жития», откуда Димитрий убрал диалог с Богом, подчеркнув, таким образом, особую душевную твердость героя, идущего на мученическую смерть.

[80] *Гладкова О. В.* (1998). Указ. соч. С. 47—49.

[81] Квадратные скобки принадлежат святителю, который неоднократно использовал их в своей «Книге» (ср. об этом замечание Янковской: «(святитель. — *О. Г.*) употребляет внутритекстовые пометы

в скобках, уточняя сведения о новом участнике событий, напоминая минувшие эпизоды» (*Янковская Л. А.* (1989). Указ. соч. С. 391).

[82] О чем свидетельствуют уже ранние списки «Жития», содержащие лексически обновленный его текст (наиболее ранний пример: ГИМ, Чудовское собр., № 20 (20). Сборник житий, слов и поучений особого состава (соединение Торжественника с Златоустом), кон. XIV в., пергамен).

[83] Тенденция замены греческих слов русскими уже отмечалась (*Янковская Л. А.* (1984). Указ. соч. С. 395).

[84] Известно, что святитель не знал греческого языка (*Янковская Л. А.* (АДД). Указ. соч. С. 32) О работе Димитрия над языком см.: *Янковская Л. А.* (Зосима и Савватий). Указ. соч. С. 395.

[85] *Янковская Л. А.* (1988). Указ. соч. С. 219–220.

[86] Сама по себе символика не исчезла из агиографии, но перешла в иное качество, отчасти превратилась в литературный прием, а отчасти соединилась с новым (рациональным) способом ведения повествования, но это тема отдельного исследования.

[87] Хотя «изобразительность» в «Житии Евстафия», тесно связанном с эллинистической традицией, тоже присутствовала, но не была доминирующей.

[88] *Лихачев Д. С.* Возрастание личностного начала в литературе XVII в. // *Он же.* Историческая поэтика русской литературы: Смех как мировоззрение и другие работы. СПб., 1999. С. 418.

[89] ⟨*Державин А. М.*⟩ Четии-Минеи Святителя Димитрия митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник. Сочинение Протоиерея Александра Державина. М., 1953. Ч. 1. Машинопись с авторской правкой (ОР РГБ, ф. 218. 1401.1). С. 32–33.

[90] См. об этом: *Гладкова О. В.* Житие Евстафия Плакиды: от Нестора до Милорада Павича // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Сб. 11. С. 281–320.

[91] Цит. по: ⟨*Иоанн* (*Кологривов*)⟩. Очерки по истории русской святости / Составил иеромонах Иоанн (Кологривов). Siracusa, 1991. С. 274.

[92] *Янковская Л. А.* (1984). Указ. соч. С. 394.

ВОПРОСЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ПОЭТИКИ

А. С. Демин

«ПОДРАЗУМЕВАТЕЛЬНОЕ» ПОВЕСТВОВАНИЕ В «ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ»

При чтении древнейших памятников литературы Древней Руси привлекают внимание странные, необычные и не всегда понятные для нас, то есть архаические способы и средства древнерусского повествования. Вольно или невольно мы следим не только за тем, какое содержание излагается, но и за тем, как оно излагается. Так мы полнее начинаем понимать, условно говоря, философию древнерусских авторов: по смыслу сказанного — их представления о мире, по манере повествования — их идеал человека, желаемые его черты.

В связи с этим появляется повод по-новому перечитывать поистине неисчерпаемую «Повесть временных лет». В данной работе рассматривается одна из особенностей повествовательной манеры «Повести временных лет», а конкретнее — анализируются многочисленные случаи подразумеваний как проявления архаического лаконизма в летописных рассказах, но не все вообще, а лишь подразумевания, связанные с предметными деталями в рассказах или с упоминаниями действий летописных персонажей и раскрывающие преимущественно практическую, житейскую, этическую мудрость летописцев, как раз наименее изученную.

При этом не трудно заметить, что смысловая ясность и определенность зачастую отсутствуют в «подразумевательном» летописном повествовании, что подразумевания получались у летописцев по самым различным причинам и не осознавались как единообразный литературный прием. Тем не менее и такое,

в известной мере непреднамеренное, неотчетливо выраженное литературное творчество ранних летописцев и их несформулированная «философия» тоже нуждаются в исследовании, – ведь тогда хотя бы частично можно ответить на более общий вечный вопрос: с чего начиналась литература в Древней Руси.

1. Летописный рассказ об апостоле Андрее (подразумевание необычного)

Самое естественное – это читать летопись в той последовательности, в какой ее текст до нас дошел. Первый летописный рассказ, который содержит удивляющий нас способ повествования, относится к апостолу Андрею, к посещению апостолом Андреем места, где в будущем возник Киев. Летописный рассказ краток, и поэтому можно привести его полностью: «А Днепръ втечеть в Понетьское море жереломъ, еже море словеть Руское, по нему же училъ святыи Оньдреи, братъ Петровъ, яко же реша. Оньдрею учащю въ Синопии, и пришедшю ему в Корсунь, уведе, яко ис Корсуня близь устье Днепрьское. И въсхоте поити в Римъ, и проиде въ вустье Днепрьское, и оттоле поиде по Днепру горé. И по приключаю приде и ста подъ горами на березе. И заутра въставъ и рече к сущимъ с нимъ ученикомъ: "Видите ли горы сия? Яко на сихъ горах восияеть благодать Божья, имать градъ великъ быти, и церкви многи Богъ въздвигнути имать" И въшедъ на горы сия, благослови я, и постави крестъ, и помоливъся Богу, и сълезъ съ горы сея, иде же после же бысть Киевъ» [1].

Кем был создан летописный рассказ об апостоле Андрее и Киеве? При нынешних разногласиях о том, кто именно составил «Повесть временных лет», нам достаточно принять за основу известное положение А. А. Шахматова: «Повесть временных лет» составил киево-печерский монах Нестор около 1113 г. [2], он же написал или записал рассказ об апостоле Андрее и Киеве Значит, о литературном творчестве Нестора и будем говорить.

Сначала скажем о Несторе как редакторе, переработавшем свой источник. Правда, конкретный источник летописного рассказа об Андрее так и не установлен. Найдены лишь некоторые сходные мотивы в византийских сочинениях; однако со славян-

скими переводными апокрифами об апостоле Андрее, которыми, казалось бы, в первую очередь мог воспользоваться летописец, летописный рассказ не имеет почти ничего общего, кроме упоминания отдельных деталей (плавание, гора, утро, ученики, град, крест), но совершенно в иной связи, в ином сюжете и в ином контексте[4]. Из-за того, что источник летописного рассказа все-таки не известен, все дальнейшие выводы о редакторской работе Нестора неизбежно будут предположительными, но и они необходимы.

Причины обращения Нестора к теме об апостоле Андрее неясны. Возможно, в этом как-то сказалось почитание памяти апостола Андрея в семье киевского князя Всеволода Ярославовича в 1080-х гг.[5] Возможно, легенда относилась к совсем иному лицу, замененному Нестором на апостола Андрея[6].

Но удивительнее другое: повествовательной целью Нестора был, скорее всего, *краткий пересказ* слышанной им легенды об апостоле Андрее и Киеве. Хотя о такой своей редакторской цели летописец ничего не заявляет ни здесь, ни далее, но подтверждают данное предположение имеющиеся аналогии в первой, самой эпичной половине летописи (примерно, до Ярослава) – пересказы тех эпизодов, которые ранее в той же половине летописи были изложены более подробно. Обычно при пересказе напоминается только о начале или о конце ранее рассказанного эпизода, а вся богатейшая его середина опускается. Таков, например, пересказ князем Владимиром под 987 г. его бесед с представителями разных вер, подробнее изложенных в летописи годом раньше, под 986 г. Владимир пересказывает своим боярам: «Се приходиша ко мне болгаре, рькуще: “Прими законъ нашь”» (106), – и этой фразой заменена вся речь болгар в пересказе Владимира, в то время как под 986 г. речи болгар были гораздо более пространны и содержательны. Владимир же пересказал только начало болгарских речей; болгары говорили вначале: «веруи в законъ нашь» (84). Далее Владимир пересказывает речи немцев: «ти хваляху законъ свои» (106), и опять припоминает смысл лишь одного места из произнесенных немцами речей: «вера бо наша светъ есть» (85). Наконец, кратчайшим образом пересказывает Владимир гигантскую речь греческого философа: «придоша грьци, хуляше вси законы,

свои же хваляше. И много глаголаша, сказающе от начала миру, о бытьи всего мира» (106), – тут Владимиром упомянут общий смысл только начала речи философа, который довольно долго порицал веру мусульманскую и веру «римскую» (одна – «оскверняеть небо и землю», другая – «разъвращена» – 86), а затем философ приступил к длиннейшему рассказу «из начала» мира (87). Владимир продолжает свой пересказ, резко переходя к иной теме: греки «другии светъ поведають быти; да, аще кто, деетъ, в нашю веру ступит, то паки умеръ въстанеть и не умрети ему в веки; аще ли в ынъ законъ ступить, то на ономь свете в огне горети» (106), – это пересказ уже самого конца речи философа: «приимъ царство небесное... и не умирати въ веки; ...иже не веруеть къ Богу... мучими будут в огни...» (105–106).

Не только летописные персонажи, но и сам летописец по тому же принципу пересказывает вкратце рассказы, изложенные им ранее более подробно, – чаще только их начало. Например, летописец напоминает: «Словеньску же языку, яко же рекохомъ, жиуще на Дунаи... Поляномъ же жиущемъ особе, яко же рекохомъ, суще от рода словеньска и нарекошася поляне» (11–12). Летописец, действительно, рассказывал об этом раньше во вступительной части летописи, а для пересказа использовал в основном лишь начала предыдущих рассказов – начало рассказа о расселении славян по земле («сели суть словени по Дунаеви... и ти словене пришедше и седоша по Днепру и нарекошася поляне...» – 5–6) и начало рассказа о создании Киева («полем же жившемъ особе и володеющемъ и роды своими...» – 9).

Вполне возможно, что рассказ Нестора об апостоле Андрее и Киеве тоже являлся результатом редактирования источника – кратким пересказом легенды, упомянувшим лишь ее начало и конец и в результате утратившим тонкости ее содержания. И этому тоже есть ясная аналогия. Так, например, произошло с пересказом киевлянами истории создания Киева. Под 862 г. киевляне вспоминали: «Быша суть 3 братья Кии, Щекъ, Хоривъ, – иже сделаша градоко-сь и изгибоша» (21). Киевляне пересказали то, что подробнее рассказывалось во вступительной части летописи, но использовали только начало того рассказа («быша 3 братья, единому имя Кии, а другому – Щекъ, а

третьему – Хоривъ... и створиша градъ...» – 9) и самый конец того рассказа («ту животъ свои сконча... ту скончашася» – 10). В результате, в пересказе киевлян ощущается невнятность: непонятно, почему был создан град и отчего его создатели вдруг «изгибоша». Аналогична некоторая невнятность и в летописном рассказе об апостоле Андрее и Киеве: апостол «рече к сущимъ с нимъ ученикомъ» (8) – значит, апостола сопровождали ученики, но далее ученики не упоминаются, и куда подевались эти апостольские ученики, остается непонятным. Все эти неясности и недомолвки суть последствия краткого пересказа, к которому прибег Нестор.

Почему же Нестор ограничился лишь кратким пересказом столь, с нашей нынешней точки зрения, важной и даже основополагающей андреевской темы? Вряд ли только потому, что скуден был его источник. Скорее всего, потому, что для Нестора, независимо от источника, андреевская тема в известной мере уже не имела особой идейной актуальности. О деяниях апостола Андрея далее в летописи ни Нестор, ни другие летописцы больше нигде не упоминали. В самом же рассказе Нестора об апостоле Андрее и Киеве нет указаний на актуальность или важность темы; фраза «иде же после же бысть Киевъ» не имела отношения к оценке, а обозначала хронологическую последовательность событий: что было «преже» и что стало «после же», в то время как мотив актуальности в рассказы о давно прошедших событиях летописец вводил иными выражениями – «и доныне», «и до сего дне», «и до днешнего дне», «и доселе», а еще и рассуждениями о значении события.

Неактуальность очень короткого рассказа об апостоле Андрее и Киеве (более краткого даже, чем об Андрее и словенах) также видна на фоне больших и, видимо, актуальных пересказов во второй половине дошедшего текста летописи. Например, под 1071 и 1096 гг. летописец пересказал рассказы киевского тысяцкого Яна Вышатича и новгородца Гюряты Роговича об опасностях, которые исходят от волхвов и от неких «нечистых» народов с Севера. Такие темы о грозящих опасностях были явно животрепещущими для летописца, и потому эти пересказы стали довольно пространными, детальными и сопровождались комментариями летописца («беси бо не ведять

мысли человеческое, но влагають помыслъ въ человека» — 178; «в последняя же дни... изидут и си скверни языкы, яже суть в горах полунощных» — 236).

И вообще — тема об апостоле Андрее и Киеве слишком спокойна и благополучна, между тем как Нестор во всей своей летописи почти полностью уделил внимание сюжетам неблагополучным, неспокойным, драматичным.

Крупное исключение из напряженной тематики летописи составляет, пожалуй, только похвала строительной и книгописной деятельности Ярослава под 1037 г., существовавшая еще в «Начальном своде» (и даже до него) и содержащая мотивы, сходные с пророчеством апостола Андрея о Киеве. Апостол предсказал: «...восияеть *благодать* Божья, имать *градъ великъ* быти, и *церкви* многи Богъ въздвигнути имать» (8). Это и совершил Ярослав: «Заложи Ярославъ *городъ великыи*... заложи же и *церковъ* святыя Софья митрополью, и посемь *церковъ* на Золотых воротехъ святое Богородице благовещенье... обрящють *благодать...*» (151—152). Наверное, все-таки не древняя похвала Ярославу повлияла на сравнительно новый рассказ об Андрее, а у подобных благополучных тем был общий повествовательный образец. Но показательно, что сравнительно с обильной похвалой Ярославу «градостроительное» пророчество Андрея не было развернуто и прокомментировано Нестором, тема была затронута уже мимоходом, Нестор в известной мере проявил равнодушие к андреевской теме.

Финал у этой темы вполне естественный. Для редакторов летописи непосредственно после Нестора андреевская тема совсем потеряла актуальность; их интересовала совершенно новая для летописи тема — не об апостолах-покровителях и учителях, а о гораздо более решительных и скорых ангелах-хранителях, приставленных к каждой стране и к каждому человеку («къ коеи же твари ангелъ приставленъ... ко всимъ тваремъ ангели приставлении, тако же ангелъ приставленъ къ которои убо земли, да соблюдають куюжь то землю... посла господь Богъ ангела русьскымъ княземъ... ангели от Бога послани помогать хрестьяномъ... комуждо достася ангелъ... ангели бо, глаголю, наша поборникы на противныя силы воюющимъ... коемуждо церкви хранителя ангела пристави» и т. д. — под 1110—1111 гг.[7]).

Знаменательно, что даже под 1015 г. во вставке, сделанной именно в третьей (по А. А. Шахматову) редакции, речь шла тоже об ангеле-покровителе[8], в то время как у Нестора и до него тема ангелов не выпячивалась столь резко и конкретно, как в третьей редакции «Повести временных лет», увидевшей в ангелах, в первую очередь, более реальную помощь христианам в войнах против «поганых».

Новый акцент в отношении летописцев к ангелам можно, пожалуй, различить прямо на стыке Несторовой «Повести временных лет» с ее, по А. А. Шахматову, третьей редакцией – в статье под 1110 г. Нестор завершает свою летопись расплывчатым и успокоительным указанием на то, что «ангелъ бо приходит кде благая места и молитвении домове и ту показають нечто мало виденья своего, яко мощно видети человекомъ» – «ово столпом огненым, ово же пламенем» (284). Третья же редакция, в отличие от Нестора, переходит к явно менее благостным картинам и к более отчетливым изображениям ангелов. В продолжении статьи под 1110 г. в третьей редакции летописи ангел, например, является перед Александром Македонским, который «лежа на ложи своемъ посреде шатра, отверзъ очи свои, види мужа, стояща над нимъ, и мечь нагъ в руце его, и обличенье меча его, яко молонии, ...и рече ему ангелъ...»[9]; а далее, под 1111 г., рассказывается, что половцы, по их признанию, видели ангелов у Дона, на поле битвы с русскими: ангелы «ездяху верху васъ въ оружьи светле и страшни, иже помогаху вамъ», – «тем же достоино похваляти англы»[10].

В общем, можно предполагать, что ослабленная уже у Нестора летописная тема солидного апостольского покровительства Руси, действительно, заменилась в третьей редакции «Повести временных лет» темой ангельской скорой помощи христианам, успешно борющимся с «погаными».

Теперь можно попытаться ответить на вопрос о причине все-таки включения этой, казалось бы, неактуальной легенды в летопись. Дело не столько в Андрее, сколько в Киеве. В рассказе Нестора об Андрее, по-видимому, проводилась благородная идея особой богоизбранности и предпочтительности Киева. Свидетельств тому три. Во-первых, необычайно щедро предсказание апостола Андрея о Киеве: судя по форме выска-

зывания, как бы сам Бог непосредственно участвует в создании града («церкви многи Богъ въздвигнути имать» — 8). Киев — вне конкуренции, в летописи больше ничего подобного не говорится ни о других городах, ни о созидательной деятельности Бога вообще на Земле; разве что упоминается о прямом участии Бога в создании Киево-Печерского монастыря («нача Богъ умножати черноризце... Богъ умножаеть братью» — 158, под 1051 г.), — то есть опять-таки речь идет о Киеве и о прямой деятельности Бога там.

Второе свидетельство предпочтительности Киева более слабо: Киев в рассказе об Андрее даже как бы старше Новгорода. Андрей находится на месте, «иде же после же бысть Киевъ», а потом идет туда, «иде же ныне Новъгородъ», — слово «бысть» указывает на время более давнее, чем слово «ныне».

Третье свидетельство предпочтительности Киева в нынешнем тексте рассказа об Андрее и вовсе не заметно, но все-таки настолько любопытно, что стоит его реконструировать, обратив внимание на самое начало рассказа: «Оньдрею учащю въ Синопии и пришедшю ему в Корсунь, уведе яко ис Корсуня близь устье Днепрьское, и въсхоте поити в Римъ, и проиде въ устье Днепрьское, и оттоле поиде по Днепру горé».

Зачем апостолу Андрею необходимо было посетить Рим? Нестор не скрывает причины — чтобы путешествующему апостолу отчитаться в своей миссионерской деятельности, что он и сделал («приде в Римъ и исповеда, елико научи и елико виде»). Если заглянуть в основной исторический источник различных сведений Нестора — «Хронику» Георгия Амартола, — то сразу становится видно, что, с точки зрения летописца, во времена апостола Андрея не существовало не только ни Киева и ни Новгорода, но и ни Царьграда, который создан был Константином Великим лишь в IV в., а вот Рим и являлся главным центром христианства во времена первых двенадцати апостолов. О таком представлении Нестора свидетельствует, в частности, такая деталь. Нестор недаром упомянул о том, что «святыи Оньдреи — братъ Петровъ» (7): как раз в те же времена, по словам «Хроники» Георгия Амартола, «и великому апостолу Петру въ Римъ пришедъшю... и мнози веровавъше и крестишася»[11].

Однако нашему современному читателю кажется алогичным маршрут плавания апостола Андрея: для того чтобы попасть в Рим, Андрей из Херсонеса плывет не по короткой водной дороге, на юг, вдоль западного берега Черного моря, а выбирает длиннейшее путешествие, на север, вверх по Днепру, до Балтийского моря и далее кружным морским путем вокруг всей Европы. У нас нет данных о популярности у греков или у русских такого длинного маршрута плавания через север из Черного моря в Рим[12].

Правда, непосредственно перед рассказом об Андрее Нестор упомянул подобный маршрут: «море Варяжьское, и по тому морю ити до Рима». Но что-то тут не так. На самом деле, судя по тексту летописной статьи, ни о каком едином непрерывном маршруте, тем более во времена Андрея, Нестор не намеревался писать, а сбивчиво перечислил несколько самостоятельных путей, относящихся к гораздо более позднему времени, когда уже существовали поляне. Один, главный путь — из Царьграда в Балтику: «от Царягорода прити в Понотъ моря, в не же втече Днепръ-река», это «путь изъ варягъ въ греки и изъ грекъ: по Днепру... в море Варяжьское». Другой путь, из Балтики до Рима, лишь кратко упоминается — «изъ варягъ до Рима» — и явно не входит в состав пути из варяг в греки. Третий путь — «от Рима прити по тому же морю ко Царюгороду»; упоминание пути от Рима к Царьграду выглядит не очень вразумительным: ведь нелепо получается, что от Рима до Царьграда плывут по тому же Балтийскому морю («по тому же морю»). Четвертый путь намечает передвижение не по Днепру, а по Западной Двине в Балтику — «по Двине въ варяги»: «изъ Оковьскаго леса... Двина... потече... и внидеть в море Варяжьское». Пятый путь: «ис того же леса потече Волга... и вътечеть... в море Хвалисьское, тем же и из Руси можеть ити в болгары и въ хвалисы». Наконец, шестой путь — «от Рима же и до племени Хамова», то есть в южные страны.

Из летописного перечисления путей следует, что они не имели прямого отношения к путешествию Андрея и что апостол Андрей вовсе не обязан был плыть в Рим по Днепру и Балтийскому морю. Можно предположить, что первоначально текст рассказа Нестора содержал отрицание: Андрей «**не** въсхоте поити в Римъ», а поплыл вверх по Днепру в противо-

положном направлении. Предположение о нежелании Андрея ехать в Рим поддерживается летописным словоупотреблением. Глагол «въсхотети» (кроме рассказа об Андрее) употребляется только во второй половине летописи и всегда с отрицанием как привычное словосочетание: «не всхотеша бо ходити по путемъ моим» (169, под 1068 г.), «не въсхоте ити к братома своима» (230, под 1096 г.); «обещавшюся ити... Кыеву, ...и не всхоте сего... створити, но пришедъ Смолинску» (236, под 1096 г.); «кияне же не всхотеша, но рекоша...» (219, под 1093 г.) и т. д. Правда, есть и контрдоводы против предлагаемого предположения. Глагол «въсхотети» употреблен в летописи всего лишь 8 раз – слишком мало для прочных выводов о данном словоупотреблении. Кроме того, во всех дошедших списках «Повести временных лет» в рассказе об Андрее глагол «въсхотети» употреблен без отрицания.

Однако, с другой стороны, на некое «нехотение», на отстраненное отношение Андрея к Риму в рассказе, может быть, указывает то, что хотя апостол и вынужден был отчитаться в Риме о своих путешествиях, но при этом он не без насмешливости беседовал с непонятливыми римлянами (о новгородском банном обычае) и, не оставшись, уехал из Рима в Синоп («бывъ в Риме, приде в Синопию» – 9).

Противоречивость смысла рассказа об Андрее можно разрешить, предположив, что в недошедшем до нас тексте Нестора, действительно, стояло «не въсхоте», а в последующих, уже дошедших до нас редакциях «Повести временных лет» отрицание «не» почему-то было опущено, и Андрей как будто бы целеустремленно отправился в Рим. Так или иначе, но имеется некоторое основание отметить в Несторовом рассказе об апостоле Андрее возможный мотив предпочтения Киевской земли Риму и усомниться в «латинских симпатиях» Нестора в рассказе об Андрее[1]

Теперь сопоставим, с какими идеями летописи перекликается пусть и слабо выраженное, в сущности, лишь подразумеваемое представление о предпочтительности Киева в рассказе об Андрее. Если говорить об оценке Киева, то мостик перебрасывается к концу XI в. До Нестора, например, в заголовке «Начального свода» место Киева оценивалось не так высоко:

«грады почаша бывати по местом, преже Новгородчкая волость, и потом Кыевская»[14]. Но потом, именно в тексте Нестора, в конце летописи, снова прозвучал мотив исключительности Киева: «яко то есть стареишеи град въ земли во всеи — Кыевъ» (230, под 1096 г.).

В еще большей степени убеждает в идейной связи между началом и концом летописи эволюция идеи об отношении Бога к Руси. Божье покровительство Руси в составе христианского мира отмечалось летописью только до 1015 г. включительно, а далее в летописи подобная обнадеживающая тема полностью исчезла и надолго сменилась темой наказания Божия Руси за грехи. Снова мотив надежды на Бога появился в летописи с 1093 г., то есть в самом конце «Начального свода», в трагических тонах описывавшего опустошительное нашествие половцев на Русь, но утешавшего: «Но обаче надеемъся на милость Божью... тако Господь створи нам: ...падшая въставить» (224). Однако теперь эта отчаянная надежда выбраться из невиданного несчастья преобразовалась в нечто небывалое — в гордую идею предпочтительности Руси перед другими странами. Ср. знаменитое высказывание летописца: «Кого бо тако Богъ любить, яко же ны взлюбилъ есть? Кого тако почелъ есть, яко же ны прославилъ есть и възнеслъ? Никого же... яко паче всех почтени бывше... яко же паче всехъ просвещени бывше...» (225). Кстати, и в заголовке к «Начальному своду» тоже говорилось об особой богоизбранности Руси — «како избра Богъ страну нашу на последнее время». С такой обостренной надеждой конца XI в. на особую богоизбранность Руси и Киева, вероятно, и можно связывать включение Нестором рассказа об апостоле Андрее в летопись. Так что надо развести судьбы двух тем: главной для Нестора являлась не андреевская тема, а тема богоизбранности Руси.

Правда, идейное сходство рассказа Нестора об апостоле Андрее и Киеве с умонастроениями конца XI в. очень неполно: во-первых, мы мало что знаем об этих умонастроениях по другим источникам («Киево-Печерский патерик» тут почти ничего не дает); а во-вторых, в рассказе об Андрее отсутствует идейно важный элемент, наличествующий в завершающей части летописи, — прямые упоминания трагических исторических событий, особенно нашествия половцев. Тем не менее после

рассказа об Андрее, в массиве вступительных текстов, тоже, по определению А. А. Шахматова, вставленных Нестором в начало летописи, упоминание об агрессивности половцев все же есть: «яко же се и при насъ ныне половци законъ держать отець своих кровь проливати» (16), — это возможное указание на атмосферу, в которой появился летописный рассказ Нестора об апостоле Андрее и Киеве.

В рассказе об Андрее заметна еще одна перекличка с умонастроениями конца XI в. В рассказе утверждается, что обещанная Божья благодать действительно снизошла, предсказание свершилось — и «бысть Киевъ». Но, по крайней мере, в первой половине летописи, в донесторовых рассказах, приводились лишь просьбы к Богу о будущих покровительстве и защите («призри», «дажь», «услыши», «мьсти» и пр.), и только в конце летописи, уже в рассказах Нестора, возобладал мотив сбывшейся Божьей защиты, например под 1103 г. («яко Господь избавилъ ны от врагъ наших, и покори врагы наша, и скруши главы змиевыя, и далъ еси сих брашно людем русьскым» — 279). Несторовы начало и конец летописи идейно связаны.

Проанализировав, насколько это можно, редакторскую работу Нестора и ее смысл, перейдем к рассмотрению одного из проявлений собственно литературного творчества Нестора в рассказе о путешествии апостола Андрея. Обратим внимание на одну любопытную деталь в перечислении действий Андрея. Зачем Нестору понадобилось упоминать о том, что апостол не только взошел на горы, но и слез с горы? Эта деталь явно выглядит «лишней» на фоне повествовательной манеры рассказов о путешествиях и походах в летописи. Ведь обычно в летописи маршрут путешествующего или занятого походом персонажа обозначается только его прибытием в определенные пункты, но не уходами из них. Значит, не совсем о путешествии Андрея тут пошла речь. И действительно, «лишняя» деталь имеет стилистическую особенность: Андрей не просто сошел с горы, а «слезъ с горы *сея*», — местоимение «сей» многократно повторяется в рассказе, придавая величавость повествованию: «...горы *сия*, яко на *сих* горахъ... на горы *сия*... съ горы *сия*... Повторы местоимения «сей» встречаются в очень немногих рассказах летописи, всегда только в торжественном повествовании, — в

похвалах князьям, в изложении предзнаменований, в изображении церемоний. Напротив, в обыденном повествовании местоимение «сей» не употребляется летописцем. Например, в непосредственно предшествующем рассказу об Андрее описании пути «изъ варягъ въ греки и изъ грекъ» употребляется только местоимение «тот», а не «сей»: «из него же озера», «изъ того озера», «по тому морю», «по тому же морю», «из того же леса» и т. д. (7). В рассказе об Андрее «лишняя» деталь с местоимением «сей» указывала на то, что в эпизоде описывается уже не путешествие, а какое-то торжественное действо.

Для сравнения присмотримся к обычной структуре летописного повествования о торжественных церковных *действах*. Такие рассказы в «Повести временных лет» обычно состоят из перечисления действий, из одних и тех же композиционных элементов, явно отобранных по единому литературному шаблону. Сначала упоминается о приходе персонажей на место действа – в церковь или в географический пункт: «вниде... къ сущеи церкви святеи Богородице Влахерне» (21, под 866 г.); «иде... в церковь» (107, под 987 г.); «влезъше бо въ церковь» (114, под 988 г.); «изиде... на Дънепръ... влезоша в воду» (117, под 988 г.); «видевъ церковь... вшедъ в ню» (124, под 996 г.); «взыде... на Льто» (144, под 1019 г.); «в церкви» (190, под 1074 г.) и пр. Затем прямо или косвенно упоминается образовавшееся людское сборище: «царь... с патреярхомъ» (21); «крилосъ... и лики съставиша» (107); «снидеся бещисла людии» (117); «позре по братьи» (190). Нередко указывается следующий этап – стояние людей, готовых к действу или вовлеченных в действо: «поставиша я на пространьне месте... престоянье дьяковъ» (107); «стоя... въставъ простъ» (114); в Днепре «стояху» (117); «ста на месте, идеже убиша Бориса» (144); «стоящю... на месте своемь... братьи, иже стоять» (190). Конечно, рассказывается и о произносимых речах и молитвенных деяниях людей: «молитву створиша» (21); «створиша праздникъ... пенья» (107); «молитвы творяху» (117); «помолися Богу» (124); «въздевъ руце на небо... помоливъся» (144); «поюще... стояше крепок в пеньи» (190) и т. д. При этом иногда говорится о манипуляциях со священными предметами или прикосновениях к ним: «божественую святы Богородиця ризу... изнесъше» (21); «кадила вожьгоша» (107). Причем по-

ставление, то есть воздвижение чего-то, почти всегда в первой половине летописи было связано с той или иной (языческой или христианской) церемонией: «крестъ поставленъ целовати» (114, под 988 г.); «постави церковь... на холме, иде же творяху потребы» (118, под 988 г.); «постави кумиры на холму... и жряху имъ» (79, под 980 г.); «две главе злате постави, едину... на холме... и кланяхуся людье» (97, под 986 г.) и пр. И наконец, заканчивается описание церковного действа сообщением о том, что его участники завершили действо и разошлись: «идоша кождо в домы своя» (118); «се ему рекшю, поидоша» (144); «отпояху... и тогда изидяше в келью свою» (190).

Не трудно заметить, что, говоря о деяниях апостола Андрея, Нестор изобразил торжественную церемонию, составив рассказ из тех же композиционных элементов: приход персонажа на место действия («въшедъ на горы»); присутствие людей («сущимъ с нимъ ученикомъ»); приготовление священного предмета для поклонения («постави крестъ»); молитвенные действия («благослови... и помоливъся»); завершение церемонии («сълезъ съ горы сея»).

Правда, изложено все как-то стерто. Специфика рассказа Нестора о посещении апостолом Андреем «гор» киевских заключается в *отсутствии названия* проведенной им церемонии, название только подразумевается, в то время как подавляющее большинство летописных описаний различных церемониальных действ — бытовых, политических, церковных (около 40 описаний, преимущественно в первой половине «Повести временных лет») — содержат названия: прямые — в форме существительных; и косвенные названия — в форме глаголов или словосочетаний с глаголами, указывающих на целое, составляемое из перечисляемых действий персонажа или группы персонажей. Так, продолжающий путешествие апостола Андрея рассказ о банной церемонии словен содержит оба вида названий — прямое («мовенье») и косвенное («како ся мыють»). Далее в летописи вариации называния чередуются вольно. Рассказ о греческом богослужении содержит прямые названия описываемой церемонии («праздникъ», «служенье», «служба» — 107–108, под 987 г.). Рассказ же о завещании Ярослава использует лишь косвенные названия церемонии («наряди сыны своя... уряди сыны

своя» – 161, под 1054 г.). Все описания похорон в летописи тоже имеют только косвенные обозначения («погребоша», «схорониша», «положиша»). И т. д. На этом фоне видно, что при описании церемониальных действий апостола Андрея Нестор, действительно, обошелся совсем без названия церемонии и без какого-либо обобщающего слова, хотя имел в виду нечто вроде церемонии запланирования будущего града.

Отсюда возникает вопрос: почему у летописца так произошло? Причины могли быть самые различные. Перебор их, исходя из общих соображений, позволяет остановиться на наиболее, как нам кажется, правдоподобной причине. Одну причину отвергнем сразу. Чистая случайность, механическое выпадение первоначально наличествовавшего названия церемонии в дошедшем до нас летописном тексте вряд ли имели место: ведь тогда бы изложение деяний апостола отличалось бы некоторой неловкостью, а оно, напротив, достаточно гладко. Вторую причину, более вероятную, тоже отвергнем. На результат сокращения летописцем некоего первоначального текста отсутствие названия церемонии, пожалуй, все-таки не похоже, потому что при сокращении в первую очередь, как правило, опускаются детали, а название церемонии, если оно было, обычно сохраняется. Третья причина совсем маловероятна. Считать, что в данном случае название церемонии подразумевалось летописцем само собой как привычное, тоже нельзя: такое подразумевание может быть характерно для частых описаний однотипных церемоний, а деяния апостола Андрея уникальны. Наиболее правдоподобно объяснить отсутствие названия церемонии апостола Андрея можно содержательной причиной – тем, что Нестор подразумевал именно *необычную* торжественную церемонию, не уложившуюся еще в рамки привычного, устоявшегося действа, затруднился ее определить.

Опять-таки на основе аналогий мы получаем доказательства того, что неназыванием церемонии Нестор и в самом деле обозначал необычность действа. В других эпизодах летописи подобный непривычный для нас, архаический способ изложения более или менее четко просматривается: необычные или удивительные, неординарные или уникальные действа (характеризуемые эпитетами «дивный», «чюдный», «новый») летопи-

сец описывал, не употребляя их названий, а только перечисляя части неназываемого целого как цепь действий, производимых персонажами. Таково, например, описание крещения киевлян. Перечислены действия участников церемонии: «Наутрия же изиде Володимеръ с попы... на Дънепръ, и снидеся бещисла людии, влезоша в воду и стояху овы до шие, а друзии до персии, младии же по перси от берега, друзии же младенца держаще, свершении же бродяху, попове же стояще молитвы творяху...» (117, под 988 г.). Однако ни смысл этого небывалого на Руси действа, ни его название не указаны летописцем. О подразумевании свидетельствует то, что в контексте описания и в последующем комментарии к событию летописец раскрывает подразумеваемое: называет суть действа («крестившим же ся людемъ... люди на *крещенье* приводити» — 118) и косвенно указывает на его необычность, «чюдность», новизну («си бо не беша преди... *чюдна* дела... се быша новая» и пр. — 119–120).

Иногда летописец сразу начинает описание странного действа с прямого определения его необычности: «*Предивно* бысть *чюдо* Полотьске... По улици, яко человеци, рищюще беси... Посемь же начаша в дне являтися на конихъ, и не бе ихъ видети самехъ, но конь ихъ видети копыта» и пр. (214–215, под 1092 г.). При этом конкретное название такого необычного процесса отсутствует в описании, но как подразумевание всплывает в заключительном примечании летописца к описанию: «Се же *знаменье* поча быти...»

Бывает, что не летописец лично от себя, а его персонажи подчеркивают необычность действа: «*Дивъно* мы находихом *чюдо*, его же не есмы слышали преже сих лет» (235, под 1096 г.). Далее следует описание удивительных действий, но опять-таки без обозначения летописцем или героями сути происходящего дива: «...суть горы заидуче в луку моря, им же высота ако до небесе, и в горах тех кличь великъ и говоръ, и секуть гору, хотяще высечися, и в горе тои просечено оконце мало, и туде молвять... и помавають рукою...» и т. д. И лишь потом, в комментарии летописца разъясняется подразумеваемый смысл описанного: «Си суть людье, заклепении Александром Македоньским цесаремь... загна их на полунощныя страны и горы высокия» (235–236).

Нередко в летописи прямо не указывается на необычность действа, без сомнения, явно беспрецедентного, но и в таком случае летописец избегает называть такое необычное действо. Например, описывается фактически суд Олега над Аскольдом и Диром: арест Аскольда и Дира воинами Олега, предъявление им обвинения Олегом («вы неста князя»), ссылка Олега на свою правомочность («но азъ есмь роду княжа»), предъявление вещественных доказательств («вынесоша Игоря: "И се есть сынъ Рюриковъ"»), приговор и его исполнение («и убиша Асколда и Дира» — 23, под 882 г.). Однако названия этому необычному действу летописец не дает.

Вот еще пример. Под 1103 г. Нестор описал некую церемонию, объектом которой был половецкий князь Белдюз: его «яша» русские князья и «приведоша»; «и нача Белдюзь даяти на собе злато, и сребро, и коне, и скотъ»; но его «нача впрашати», почему он и другие половцы «многажды бо ходивши роте, воевасте Русскую землю... проливашет кровь хрестьяньску»; и вынесли приговор: «да се буди кровь твоя на главе твоеи»; и приговор привели в исполнение: «повеле убити и, и тако расекоша и на уды» (279). Несомненно, описан суд над Белдюзом, но летописец никак не называет эту торжественную церемонию, явно необычную для летописных сюжетов.

Так что в рассказе об апостоле Андрее и Киеве мы встречаемся, по-видимому, с тем же архаическим литературным средством или с той же манерой повествования — многозначительно умалчивать, лишь подразумевать, но не называть необычное явление при его описании.

На то, что Нестор прочно придерживался представления о необычности церемонии, проведенной Андреем, дополнительно указывают некоторые детали в рассказе. Во-первых, церемония проведена не кем-нибудь, а самим апостолом, притом братом Петра; апостолы же в летописи совершали небывалые деяния. Конечно, тем самым церемония Андрея охарактеризована снова лишь косвенно, но все же...

Во-вторых, еще одним косвенным признаком существования у летописца представления о необычности той или иной церемонии является указание на ее историческую значимость. В летописных рассказах с необычными, «дивными» и «чюд-

ными» событиями зачастую тут же обозначалась и их историческая роль. Например, в комментариях по поводу крещения Руси Владимиром под 988 и 1015 гг. летописец явно связывал необычность события («*дивно* же есть се, колико добра створилъ Русьстеи земли, крестивъ ю» — 131) и его историческую значимость («събысся пророчство на Русьстеи земли... темь же и мы припадаемь... в родъ и родъ въсхвалить дела твоя... ныне же свободихомся от греха», «сего бо в память держать русьстии людье, поминающее святое крещенье» — 119–120, 131); отмечал и резкость перемен, принесенных событием («се же не единъ, ни два, но бещисленое множьство к Богу приступиша, святымь крещеньемь просвещени... нощь успе, а день приближися... сеть скрушися, и мы избавлени быхом...» — 120). В рассказе об апостоле Андрее, таким образом, мы встречаем сравнительно скупое упоминание о значимости церемонии («после же бысть Киевъ», «градъ великъ... и церкви многи») и опять лишь скрытое указание Нестора на ее необычность.

Рассказ об апостоле Андрее и Киеве содержит еще и третий косвенный признак наличия у Нестора представления о необычности описываемой им церемонии. Дело в том, что при оценке летописцем явно необычных событий в летописном повествовании используется мотив новизны не только происходящего, но и его участников и его объектов. Так, например, в рассуждениях о крещении Руси постоянно упоминаются «*новыя* люди сия». В рассказе об апостоле Андрее указание на нечто новое тоже есть, но указание опять только косвенное: Киев сначала упомянут как безымянный город («градъ великъ») лишь потом назван («бысть *Киевъ*»). Подобным способом в рассказы о необычных событиях в первой половине летописи вводились новые, неожиданно появляющиеся персонажи. Например, под 862 г. персонажи сначала анонимны («изъбрашася 3 братья...» — 20), и только в дальнейшем повествовании о призвании варягов сообщаются их имена («стареишии *Рюрикъ* сяде...» и т. д.); тут же и о других персонажах, тоже вначале действующих анонимно («бяста... два мужа... и та испросистася... поидоста... и идуче... узреста... и реста...») и лишь потом вдруг названных («*Асколъдо* же и *Диръ* остаста...»). Под 898 г. упоминаются «сынове разумиви...», и лишь в дальнейшем изложении

о составлении славянской азбуки они названы – «сына своя *Мефодия* и *Костянтина*» (26). Под 980 г. об агрессивном сватовстве Владимира: князь желает взять в жены некую «тьчерь», и гораздо позже мелькает ее имя – «речь *Рогънедину*» (75). Под 987 г. о другом оригинальном сватовстве Владимира: князь требует к себе некую цесарьскую «сестру», и лишь при развитии последующих необычных событий сообщается ее имя – «сестру... имянемъ *Анъну*» (109). Количество примеров можно увеличить. Это архаичный для нас, но привычный для летописцев способ повествования. Отсюда можно предположить, что в рассказе об апостоле Андрее Киев тоже был представлен как новый, неожиданно вступающий в дело объект, указывающий на необычность описываемой церемонии.

Наконец, в рассказе об апостоле Андрее и Киеве содержится четвертый косвенный признак необычности церемонии, проведенной апостолом. Это признак, так сказать, от противного. Положенные церемонии, по летописи, всегда проводились подготовленно, в традиционно предназначенных для того местах или в местах, объяснимых предшествующими памятными событиями. Но вот место церемонии Андрея – необычно: церемония состоялась «по приключаю», незапланированно, на пустых и безлюдных «горах» – и это тоже признак ее необычности.

В общем, пожалуй, обнаруживаются следы того, что Нестор относился к церемонии апостола Андрея как к необычному торжественому действу, и, следовательно, в рассказе содержалось двойное подразумевание: подразумевалось название церемонии и подразумевалась ее необычность.

Остается ответить на наиболее интересный для нас вопрос, почему же так скрытно Нестор выразил свое представление о виде церемонии, проведенной Андреем, и о ее необычности. Скрывать-то тут Нестору было нечего. Отчасти, но не целиком, можно объяснять эту непонятную скрытность воздействием нетворческих причин – например, расплывчатостью Несторова представления при кратком пересказе легенды. Но проявлений данного представления в тексте все-таки не так мало, чтобы сводить все к слабости ощущения или к случайностям редактуры Нестора. Видимо, существовала и идейная причина скрытной манеры Несторова повествования. Подразумевания предпола-

гают наличие читателя, и Нестор чему-то учил своих читателей «подразумевательным» повествованием о далеких исторических событиях. Это не высказанное им прямо назидание людям вообще и читателям в частности можно сформулировать приблизительно так: смотри и по деталям догадывайся сам о сути наблюдаемого или рассказываемого. Подобное авторское кредо сказалось не только на «подразумевательной» манере повествования, но и на пристрастии к изображению догадливости персонажей. Вот ведь апостол Андрей воззрел на киевские горы и сразу понял, чего надо ожидать.

В летописи – и у Нестора, и у предшественников Нестора – такой принцип догадливого отношения к внешнему миру демонстрировался неоднократно, притом самыми разными персонажами. Смотрел и делал вывод Бог: «Сниде господь Богъ *видети* градъ и столпъ и рече Господь: “Се родъ единъ и языкъ единъ” И съмеси Богъ языкы и раздели» (5). Рассказ о вавилонском столпотворении заимствован Нестором из «Хроники» Георгия Амартола[15], но именно Нестор представил Бога смотрящим и толкующим видимое, – в тексте Амартола этого нет. Смотрели и толковали видимое хазары: им «*показаша* мечь, и реша старци козарьстии: “Не добра данъ...”» (17). Смотрели и соображали немцы: «они же *видевша* бещисленое множьство – злато, и сребро, и паволокы, – и реша: “Се ни въ что же есть, се бо лежить мертво, сего суть кметье луче”» (198, под 1075 г.). Видели и мучительно догадывались жители Полоцка: бесов «не бе ихъ видети самехъ, но конь ихъ *видети* копыта... темъ и человеци глаголаху, яко навье бьють полочаны» (215, под 1092 г.).

Нередко в летописи рассказ о разглядывании и понимании имел более сжатую форму и умещался в речи персонажа. Так, тот же апостол Андрей сообщал и о виденном, и о своем уразумении виденного: «Дивно *видехъ* Словеньскую землю... и то творять мовенье собе» (8–9). Добрыня осмотрел пленных болгар и понял: «*Съглядахъ* колодникъ, оже суть вси в сапозехъ, – симъ дани намъ не даяти» (84, под 985 г.). Или десять дружинников Владимира глядели и сообщали, что именно они углядели и как оценили у болгар же: «*Смотрихомъ*, како ся покланяють въ храме... Несть добро законъ ихъ» (108, под 987 г.). Жители Белгорода предлагали печенегам заняться подобным осмысли-

тельным смотрением: «Имеемъ бо кормлю от земле... да узрите своима очима» (128, под 997 г.). Наконец, греки предложили даже целую инструкцию о подсматривании и осмыслении своему «мужу мудру», посланному к Святославу: «*Глядаи* взора и лица его и смысла его» (70, под 971 г.).

Во второй половине летописи Никоновой и Несторовой упоминания о разглядывании и осмыслении бывали совсем беглыми, без прямой речи персонажей; например: старец Матфей «стояцю на утрени, възведъ очи свои, хотя видети игумена Никона, и *виде* осла стояща на игумени месте и разуме, яко не всталъ есть игуменъ» (191, под 1074 г.); или: «*узре* Василко торчина, остряща ножь, и разуме, яко хотят и́ слепити» (200, под 1096 г.). Чаще всего беглые упоминания о видимом явлении сопровождались толкованиями уже самого летописца: «*видимъ* нивы поростъше зверемъ жилища быша... кажеть бо ны добре благыи Владыка» (224, под 1093 г.); «придоша прузи... яже *видеста* очи наши за грехы наша» (226, под 1094 г.); «явися столпъ огненъ... и весь миръ *виде*... се же беаше... видъ ангелескъ» (284, под 1110 г.) и пр.

Из приведенных примеров видно, что подобное учительное отношение к миру и к читателям («смотри и догадывайся»), «читай и догадывайся» еще не было осознано летописцами как теоретический принцип и не оформилось в этические сентенции или хотя бы в обобщающие замечания о правилах людского поведения, но, тем не менее, эта нравоучительная тенденция проявилась в летописных рассказах. Уже «Начальный свод» начинался с поучения к стаду Христову преклонить «уши ваши разумно».

2. Летописный рассказ о словенах и римлянах (подразумевание малодостойного)

Свой рассказ о путешествии апостола Андрея Нестор продолжил, на этот раз называя церемонию, но при этом подменив одно понятие другим. Банный обычай «мовенье» подается в рассказе как длительная пытка: словены «мучими»; они «нази»; их «бьють» так, что они «ели живи»; их обливают «водою студе-

ною», тогда они, как после пытки, приходят в себя («оживуть» и это повторяется «по вся дни» (8–9).

Собственно, кто именно не понял иносказательного обозначения того, что делают словены, – апостол Андрей или римляне? Ведь они одинаково удивлялись: Андрей «удивися», римляне «дивляхуся». Ясно, что непонятливыми, с точки зрения Нестора, оказались римляне. Ведь, по рассказу Нестора, апостол, только что провидевший создание Киева, сразу понял и своеобразие словен: «виде... како есть обычаи имъ и како ся мыють». Это Андрей оформил свой рассказ как бы в виде загадки для римлян, и отгадку ему пришлось сообщить несообразительным римлянам же: «и то творять мовенье собе, а не мученье».

Кто же из персонажей представлен в неблагоприятном свете? Конечно, не Андрей. И не словены, которые, как следует из рассказа Нестора, вроде бы древнее, чем поляне: словен уже застал апостол Андрей («виде ту люди сущая»), в то время как полян апостол еще не видел и места их будущего обитания («горы») пустовали. Если бы Нестор был настроен против словен, то мотив их древности не проявился бы. Кроме того, против словен или насмешливо по отношению к словенам ни Нестор, ни его предшественники нигде в летописи не высказывались (другое дело, что Нестор отдавал некоторое предпочтение полянам и обошел вопрос – кто старше: Киев или Новгород). Попавшими впросак показаны Нестором именно римляне, а как раз римлян, латинян и «немцев отъ Рима» летопись и до Нестора осуждала неоднократно: их учения «отци наши... не прияли суть» (85, под 986 г.); у нихъ «въ храмех... красоты не видехомъ никоея же» (108, под 987 г.); у «латынъ ученье разъвращено» (114, под 988 г.) и пр. Апостол Андрей – «свой», а римляне – чужие – вот что, вероятно, подразумевал Нестор в своем рассказе.

Но если Нестор не без насмешки показал чуждость латинян словенам, то почему он сделал это так скрыто? Ведь римлян он даже не называет прямо: Андрей «приде въ Римъ... и рече имъ». Кто такие эти «они», к тому же христиане они или язычники, не поясняется. Остановиться на каком-либо совершенно бесспорном объяснении подобной скрытости не удается. Одно объяснение такое: Нестор занимал, условно говоря, прозапад-

ную позицию и, пересказывая легенду, не хотел очень уж обличать римлян, тем более тогда еще не католиков. Вспомним, что Нестор вставил в летопись под 898 г. рассказ, благожелательный по отношению к папе римскому, – о том, как папа защитил богослужебные книги, переведенные на славянский язык и писанные славянскими письменами. Однако достаточных данных для утверждения о прозападности Нестора нет.

Другие объяснения невнятности выражения Нестором своего отношения к римлянам тоже недостаточно основательны, так как нет возможности сравнить рассказ Нестора с его источником, не известным нам. Тем не менее об объяснениях все-таки надо подумать. Не получилась ли невнятность оттого, что Нестор при пересказе легенды переключил свое внимание с римлян на этнографические подробности о словенах? Но специальные этнографические сообщения Нестора о разных племенах и народах обычно сопровождались его жесткими, положительными или отрицательными нравственными оценками (например: «поляне бо своих отець обычаи имуть кротокъ и тихъ... а древляне живяху звериньскимъ образомъ» – 13); однако словенам Нестор не высказал ни похвалы, ни осуждения (выражение «дивно видехъ Словеньскую землю», пожалуй, не содержало указания на что-то плохое или же на хорошее: в летописи слово «дивно» могло относиться и к тому, и к другому); рассказ был составлен так, чтобы показать заблуждение римлян, их подвергнуть насмешке, то есть в центре внимания Нестора находились в большей степени Андрей и римляне, а не словены сами по себе.

Может быть, Нестор, пересказывая легенду, слишком сжал свой рассказ, в частности, возможный в источнике диалог персонажей (апостола и римлян) летописец преобразил в монолог Андрея, и в результате сокращений в рассказе появились разного рода невнятности? Тут можно только гадать.

И все же из всех возможных причин скрытности Нестора в характеристике римлян предпочтение, пожалуй, можно отдать литературной причине – традиционной лаконичности, безоценочности летописного повествования об очень давних событиях. В первой половине летописи не раз описываются ситуации, когда летописные персонажи одно явление ошибочно прини-

мают за другое, но несколько уничижительная оценка таких персонажей, как правило, только подразумевается. Например, испуганные греки принимают язычника Олега за святого Дмитрия Солунского: «Несть се Олегъ, но святыи Дмитреи» (30, под 907 г.), – замечания Нестора по поводу явного заблуждения греков нет. И до Нестора летописцы повествовали таким же способом о попадающих впросак персонажах. Самый яркий пример – о том, как незадачливый византийский цесарь не понял, что перед ним не будущая его жена, а его духовная дщерь, на которой ему нельзя жениться, – при этом оценки несообразительному цесарю летописец тоже не дает (под 955 г.). Или, например, печенеги приняли киевского отрока за печенега, а киевского воеводу – за киевского князя, – оценки наивным печенегам тоже нет (под 968 г.). Лишь в единичных случаях в летописи выносилась хоть какая-то минимальная оценка путающимся персонажам: «коне медяны... яко же *неведуще* мнять я мрамаряны суща» (116, под 988 г.). Таким образом, невнятный для нас рассказ Нестора о римлянах, скорее всего, просто был написан Нестором в традициях «подразумевательного» повествования, одним из экспрессивных средств которого служила подмена названий или понятий, а учительной, литературообразующей основой «подразумевательного» повествования служило все то же отношение летописцев к миру и к читателям, неотчетливое и безадресное, выраженное лишь в практике непосредственного рассказывания: верно понимай то, что слышишь или видишь (или читаешь), а иначе ты – глупец.

3. Летописный рассказ о Кие (подразумевание благопристойного)

Другой способ подразумевания замечается в летописном рассказе о Кие. Рассказ о Кие делится на две части: старшая, первая часть – о сотворении Киева – присутствовала еще в «Древнейшем киевском своде» 1030-х гг., а более позднее продолжение повествования о Кие было добавлено уже Нестором[16]. В Несторовой сжатой сводке сведений о Кие озадачивает своей, казалось бы, малосодержательностью заключительная фраза в рассказе о Кие: «Киеви же пришедшю въ свои градъ Киевъ, ту

животъ свои сконча» (10), — для того чтобы завершить историю жизни Кия, Нестору, конечно, надо было сказать о его кончине. Но зачем надо было упоминать о кончине Кия именно в *своем* граде?

Думается, что фразой «пришедшю въ свои градъ Киевъ, ту животъ свои сконча» Нестор обозначил как раз некие благополучные, достойные уважаемого персонажа *обстоятельства* его смерти (мы бы сказали сейчас: «умер в своей постели»). Аналогии в летописи подтверждают наличие такого смысла у фразы о Кие. Во-первых, все сообщения о возвращении летописных персонажей в град свой, в землю свою или в какое-то свое место были связаны с достижением тех или иных благополучных результатов. Вот самые яркие примеры. Возвращение в свой город или к себе в город после победы, заключения мира, взятия дани и пр.: Игорь «веземъ у грекъ злато и паволоки и на вся воя и възратися въспять и приде къ Киеву въ своя си» (46, под 944 г.), — взял трофеи и вернулся к себе в Киев; Ольга «уставляющи уставы и уроки, и суть становища ее и ловища, и приде въ градъ свои Киевъ... Иде Вольга... и устави... повосты и дани... по всеи земли знамянья и места, и изрядивши, възратися къ сыну своему Киеву и пребываше съ нимъ въ любъви» (60, под 946 и 947 гг.), — навела порядок и вернулась к себе в Киев; Ярослав прорвал печенежскую осаду Киева, «приде Киеву и вниде в городъ свои» и затем разгромил печенегов (151, под 1036 г.); Мстислав «створи миръ... приде Новугороду в свои град» (240, под 1096 г.) и т. д. Сообщение о возвращении в прочие свои места тоже служило знаком благополучия или исполненного долга: русские воины спаслись от гибели — «от таковыя беды избегнути и въ своя си возъвратишас», «възъвратишася въ своя си, тем же пришедшимъ въ землю свою» (22 и 45, под 866 и 941 гг.); «крестившим же ся людемъ, идоша в домы своя» (118, под 988 г.); «отстоявшю утренюю предъ зорями, идоша по кельямъ своимъ» (190, под 1074 г.) и т. д. Значит, и Кий, по летописи, достойно вернулся в свой город.

Во-вторых, пребывание умерших персонажей в чем-то своем или у кого-то своего служило знаком достойного завершения жизни: Владимир — «поставиша и́ въ святеи Богородици, юже бе създалъ самъ» (130, под 1015 г.); Мстислав — «положиша и

в церкви у святаго Спаса, юже бе самъ заложилъ» (150, под 1036 г.); Всеволод «преставися тихо и кротко и приближися ко отцемъ своимъ» (217, под 1093 г.); Ростислав – «положиша и́ у церкви святыя Софьи у отца своего» (221, под 1093 г.) и т. п. Значит, и Кий достойно умер.

В-третьих, на достойную кончину Кия указывает сама фразеология летописного сообщения, отнюдь не случайная, – ведь она повторяется: Кий «ту животъ свои сконча, и братъ его Щекъ и Хоривъ и сестра их Лыбедь ту скончашася». Выражения «животъ свои скончати» и «скончатися» относились в летописи только к достойным людям: основатель Киево-Печерского монастыря Антоний «сконча животъ свои» (158, под 1051 г.); благочестивый монах Исакий «сконча житье свое... о Господе скончася» (198, под 1074 г.); великий князь киевский Владимир «скончася» (130, под 1015 г.); блаженный Борис «скончася» (134, под 1015 г.). И напротив, о смерти злодеев говорилось иначе: Святополк Окаянный «испроверже зле животъ свои» (145, под 1019 г.); убийца Итларь «зле испроверже животъ свои» (228, под 1035 г.).

Так что из использованных Нестором архаических для нас средств повествования следует, что Кий умер вполне благопристойно. Правда, Нестор пишет об этом расплывчато, лишь подразумевая некие возвышенные обстоятельства смерти Кия, но, очевидно, не зная о них ничего конкретного, не зная и последовательности смерти братьев, – ведь не одновременно они вдруг все скончались. Но Нестору нужна была не отписка, а важно было возвысить Кия перед догадливым читателем.

Со стремлением во что бы то ни стало возвысить Кия мы встречаемся во всем Несторовом рассказе о Кие с начала и до конца. Свою часть рассказа о Кие Нестор начинает с утверждения о том, что Кий никаким перевозчиком на Днепре не был, «но се Кии княжаше в роде своемь» (10). Выражение «княжаше в роде своемь» – при всей его решительности очень неопределенно. Судя по обычной летописной фразеологии, родами «володеют» старейшины (а Кий как раз был братом «стареишим»), а князья княжат в каком-либо городе. Но Нестор не говорит, что Кий «княжаше» в Киеве и, следовательно, Кий всех раньше «въ Киеве нача первее княжити». Выражение «княжаше в роде

своемь», скорее всего, является контаминацией, благодаря которой Нестор, опять-таки не зная конкретно, в каком качестве правил Кий, приподнял статус Кия как нечто переходное от старейшины к князю. И дальше Нестор настаивал на такой, так сказать, форме власти: «И по сихъ братьи держати почаша родъ ихъ княженье в поляхъ» (10), – не князья, но уже княжат. Догадливый читатель поймет, – так мы сейчас можем предположительно объяснить цель лаконичности Нестора.

Рассказывая о Кие, Нестор добавляет еще, по крайней мере, две возвышающие Кия детали: Кий в Царьграде «велику честь приялъ есть от царя» византийского и Кий «сруби градокъ малъ» на Дунае (10). Первое сообщение более прозрачно подразумевает знатность Кия, раз ему оказал почести сам византийский цесарь, а второе сообщение уже не так отчетливо выставляет Кия настоящим князем: ведь все князья, начиная с Рюрика, активно занимались строительством городов, что неукоснительно отмечает летопись как важную княжескую прерогативу. Но Нестор, уклоняясь от традиций летописной точности, опять неотчетлив в своих сообщениях: он не конкретизирует, мирно или войной Кий «ходилъ Царюгороду», какие именно почести были оказаны цесарем Кию и как именно звали цесаря, потому что всего этого он не знает («велику честь приялъ есть от царя, при которомъ приходивъ цари», имя его «не свемы»); не указано опять-таки по незнанию и то, как Кий собирался назвать свой новосрубленный город и где все-таки и в чьих владениях тот находился (вместо этого сказано неопределенно: Кий «приде къ Дунаеви и възлюби место»; а уж после Кия «наричють дунаици городище Киевець», – остатки того города фактически неназванные Нестором обитатели тех мест именуют Киевцем). Общие выражения помогли Нестору не только прикрыть незнание фактов, но и для догадливого читателя создать архаическими повествовательными средствами облик Кия как достойного правителя.

Однако в Несторовой уважительной характеристике Кия остался ощутимый элемент невнятности, потому что в рассказе Нестором же упомянуты, как можно думать, и неблагополучные для Кия события: Кий, оказывается, хотел осесть со своим родом на Дунае, то есть почему-то покинул Киев; остаться же на

Дунае «не даша ему ту близь живущии», то есть Кий потерпел неудачу. А далее роль Кия Нестор уже вообще не выделяет, называя его только в составе трех братьев или глухо, без имен, упоминая этих братьев. То, что о хорошем и о не очень хорошем Нестор равно высказывался очень скрытно, не толкуя детали, заставляет опять вспомнить о его учительной, деликатно проявляемой жизненной позиции: смотри и догадывайся сам.

4. Летописный рассказ о смерти Олега Вещего (подразумевание отрицательного)

Знаменитый рассказ о смерти Олега Вещего был вставлен в летопись составителем «Повести временных лет» Нестором и отсутствовал в предшествовавшем ей «Начальном своде»[17] этим выводом А. А. Шахматова руководствуемся, говоря далее об отношении Нестора к Олегу и о его манере повествования в рассказе.

Каким выглядит Олег в рассказах Нестора? С 879 г. по 907 г. в тексте летописи это герой вполне заслуженный. Но в заключительном рассказе о гибели Олега под 912 г. Олег у Нестора выступает уже как лицо не совсем положительное. К такому впечатлению подводит целый ряд фраз по ходу рассказа и, прежде всего, его фактически первая фраза: «И помяну Олегъ конь свои, и бе же поставил кормити и не вседати на нь» (38). Олег у Нестора ведет себя очень странно: вместо того чтобы кормить коня и садиться на него для поездок, князь отказывается от обычного обращения с конем. Мало ли что могло происходить в действительности. Но Нестор не без писательской экспрессии противопоставил, казалось бы, бессмысленный поступок Олега нормальному процессу: кормить коня, но не вседать на него (союз «и» во фразе имел противительное значение); и не только противопоставил, но дополнительно выпятил странность поведения Олега, нарушив ради такого случая обычную для летописи прямую хронологическую последовательность повествования: сначала указал на поступок Олега как на нечто поразительное, а уж потом стал рассказывать о породивших этот казус событиях («бе бо въпрошал волъхвовъ и кудесникъ...»).

Представление о, так сказать, ненормальности поведения Олега Нестор далее в рассказе выразил неоднократным повторением экспрессивных указаний на необычность ситуации с конем: снова упомянул, что Олег «повеле кормити и́ (коня) и не водити его к нему». Сам Олег даже усилил свой отказ: «николи же всяду на нь, ни вижю его боле того». Необычность поведения Олега как князя в рассказе Нестора тем более выделяется на фоне всего летописного повествования о «нормальных» князьях и воинах, которые только и делали, что садились на коней и ездили на конях. Правда, представление о странности поведения Олега выражено Нестором лишь скрыто, без каких-либо прямых оценок.

Это представление имело и дополнительный ценностный оттенок: странно ведущий себя Олег становится у Нестора, пожалуй, отрицательным персонажем. Ведь в летописи все прочие случаи отказа ездить на коне или иные ненормальности в обращении с конями связаны исключительно с отрицательными персонажами. Подобная связь повторялась еще до Нестора, в «Начальном своде», где отказывались или не могли ездить на конях безусловно отрицательные персонажи: деревляне («не едемъ на конихъ» – 56, под 945 г.); Святополк Окаянный («бежащю ему... не можаше седети на кони» – 145, под 1019 г.). Именно из-за отрицательных персонажей нельзя было нормально ухаживать за конями, например, из-за печенегов («не бяше льзе коня напоити – на Лыбеди печенези» – 67, под 968 г.); наконец, именно для отрицательных персонажей совершенно ненормальным образом использовались кони («Перуна же повеле привязати коневи къ хвусту и влещи» – 116, под 988 г.). Нестор продолжил эту традицию: во вставленном им в начало летописи одном из рассказов, к примеру, обры тоже отказывались ездить на конях («поехати будяше обърину, не дадяше въпрячи коня, ни вола, но веляше въпрячи 3 ли, 4 ли, 5 ли женъ в телегу и повести обърена» – 12); тут же Нестор прямо дал отрицательную характеристику таким наездникам: «быша бо объре... умомь горди, и Богъ потреби я».

В отдельных случаях в летописных рассказах воздерживались ездить на конях и неоднозначно отрицательные персонажи – вроде Святослава (воевода советует ему: «Поиди, княже, на

конихъ»; но Святослав «не послуша его и поиде в лодьяхъ» — 71, под 971 г.) или вроде Болеслава Польского («бе бо Болеславъ великъ и тяжекъ, яко и на кони не могы седети» — 143, под 1018 г.). Олег, видимо, относился у Нестора к таким неоднозначно отрицательным персонажам.

И все-таки об отрицательном смысле высказывания «кормити и не вседати» свидетельствует сама его структура (делать, но не доделать, исказить и пр.). В летописи подобные выражения, обозначавшие нарушение обычного хода вещей, всегда относились к персонажам отрицательным или к поступкам, не одобряемым летописцем. Некоторые примеры уже были приведены: «поехати будяше обърину, не дадяше въпрячи коня» (12); Святополк Окаянный — «бежащю ему... не можаше седети на кони» (145, под 1010 г.). Ср. еще: печенеги — «побегоша... и не ведяхуся, камо бежати» (151, под 1036 г.); «немцы» — «видехомъ въ храмех многи службы творяща, а красоты не видехомъ никоея же» (108, под 967 г.); латиняне — «влезъше бо въ церковь, не поклонятся иконамъ» (114, под 988 г.); монах «раслабленъ умом» — «в поющихъ от братья мало постоявъ... изидяше ис церкви... и не възвратяшется в церковь до отпетья» (190, под 1074 г.) и т. д. Так что Нестор осудительно относился к Олегу.

В рассматриваемом рассказе Нестора содержится еще ряд деталей, по-видимому, тоже отрицательно характеризующих Олега. Так, из рассказа следует, что Олег нарушил свое княжеское слово: сначала отказался видеть коня («ни вижю его» — 38), а потом вроде бы передумал («а то вижю кости его» — 39). Своих слов, обещаний и клятв не сдерживали в летописи только отрицательные персонажи. Правда, летописец никак не увязал эти два поступка Олега; да и произошло ли, по мнению летописца, нарушение данного князем слова? Ведь Олег обещал не видеть живого коня, а не мертвого. Отрицательное представление уклончивого Нестора об Олеге здесь трудноуловимо.

Но смысл других деталей, связанных с конем, в рассказе Нестора снова наводит на предположения о неблагоприятных оттенках в Несторовом изображении Олега. Так, Олег говорит: «Конь умерлъ есть, а я живъ» (39), — пристойно ли князю сопоставлять себя с конем? Далее: Олег «въступи ногою на лобъ» коня, — не карикатурна ли такая поза победителя («стати на ко-

стях») всего лишь над конским черепом? Еще: Олега «уклюну» змея, высунувшаяся из полого конского черепа, — соответствует ли княжеской чести столь приземленная смерть? Ответов на эти вопросы летопись не дает. Но в целом возникает стойкое подозрение в том, что Нестор все же имел какое-то неблагоприятное мнение о действиях Олега, однако прямо на этот счет предпочел не высказываться.

Подобное ощущение отрицательности отношения Нестора к Олегу поддерживается группой деталей, относящихся к иной теме в рассказе, — к волхвам. Свое объяснение странности поведения Олега Нестор начал с указания на переговоры Олега с волхвами. В других рассказах летописи «прельщенные» люди, верящие волхвам, всегда открыто осуждались: именно «невегласи послушаху» волхвов (174, под 1071 г.). Тех людей, которые слушают волхвов, Нестор тоже заклеймил открыто в своем комментарии к рассказу о гибели Олега: волхвы «знамения творяху... на прелщение окаянным человекомъ» (40); волхвы «прекостни имуще умъ... знаменають иною кознью на прелесть человекомъ, не разумевающих добраго» (41). Однако нельзя утверждать, что эту оценку «человекомъ» Нестор обязательно относил также и к Олегу, потому что она отстоит далеко от рассказа об Олеге, принадлежит не летописцу, но входит в обширную его выписку из «Хроники» Георгия Амартола[18]. Кроме того, сам Олег в рассказе, хотя сначала и послушал кудесника, но потом, лет этак на десять, как бы забыл о предсказании и в конце концов решительно обвинил всех волхвов во лжи. Так что остается под вопросом предположение, будто Нестор считал Олега «не разумевающим добраго».

Однако в первой половине рассказа, когда речь заходит о волхвах, содержатся еще две детали, все же более непосредственно свидетельствующие о неблагоприятных оттенках в Несторовом изображении Олега. Во-первых, князь обратился к волхвам, потому что стал опасаться смерти: «бе бо въпрашалъ волхъвовъ и кудесникъ: “От чего ми есть смерть?”» (38). Но отважному князю недостойно так суетливо бояться смерти. Не боялся ее, например, Святослав: «волею и неволею стати противу, да не посрамимъ земле Руские, но ляжемъ костьми ту мертвы» (70, под 971 г.); не боялся смерти Василько Теребовльский: «не

боюся смерти» (266, под 1097 г.); не боялись гибели и другие князья: «убо смерть намъ зде, да станемъ крепко»[19] И напротив, страшилась смерти корыстная дружина Игоря, предпочитавшая отступить «не бившеся», а то может случиться «обьча смерть всемъ» (46, под 944 г.). На этот фоне опасливые расспросы Олега выставляют его в неприглядном виде, хотя летописец опять-таки никак не поясняет, почему Олег вдруг стал так беспокоиться.

Вторая неблагоприятная деталь: Олег, как сказано, «приим въ уме» предсказание кудесника. Выражение «приим въ уме», вероятно, означало у летописца ошибочное осмысление предсказания Олегом: и действительно, ведь Олег не смог расчислить умом, что ему грозит смерть не только от живого коня («конь, его же любиши и ездиши на нем, – от того ти умрети» – 38), но и от коня мертвого, даже от части коня, даже от старой кости его. Добавим, что «умъ» в летописи – категория отнюдь не положительная: умом люди заблуждаются, бывают расслаблены, впадают в смятение (41, под 912 г.; 120, под 1074 г.; 257, под 1097 г.); ум надо очищать (184, под 1074 г.); ума все время не хватает («умомъ простъ» – 208, под 1089 г.; «что ума придасте?» – 107, под 987 г.); умом бывают «горди» (12), и именно в гордом «възнесенье», по признанию одного из князей, «рекох въ уме своемь» (266, под 1097 г.). Правильное, успешное решение достигается только через сердце – так следует из летописи. Например, Владимир верное желание креститься «положи на сердци своемъ» (106, под 986 г.); и другие решения летописных персонажей оказывались правильными, когда они прелагали мысль в сердце, возлагали на сердце, утверждали сердцем, писали на сердце, обращали сердце, принимали в сердце, когда им «Богъ вложи в сердце» и т. д. Естественно, у Олега ничего этого не было, опора только на «умъ» стала гибельной. Однако и на этот раз никакого ясного осуждения Олега по этому поводу скрытный Нестор не допускает, оно читается лишь между строк.

Но и во второй половине рассказа, продолжающей тему волхвов, встречается странная деталь, опять выдающая, как можно предполагать, отрицательное отношение Нестора к Олегу, князь этот внезапно начинает вести себя насмешливо: «Олегъ же посмеася и укори кудесника» и у скелета коня снова «посмея-

ся» (39). Как известно, напрасно «посмеяся». Кто еще напрасно «посмеяся» в летописи? — явно отрицательный печенежин — над русским борцом (123, под 992 г.); порочные люди — над праведным Ноем (90, под 986 г.). Еще насмехаются отрицательные персонажи над положительными явлениями: языческая дружина Игоря — над христианской верой (Святослав признается: «дружина моа сему смеятися начнуть» — 63, под 955 г.); половцы — над иконами («на святыя иконы насмихающеся» — 233, под 1096 г.); бесы — над людьми («беси бо... насмихаются» — 175, под 1071 г.). То, что Олег «посмеяся» над словами кудесника, — еще куда ни шло; а вот то, что Олег «посмеяся» над бедными костями коня, характеризует князя отнюдь не положительно в данном летописном эпизоде. Да и «укоряют» в летописи другие персонажи обычно от явной наглости (141—142, под 1010 г.; 143, под 1018 г.; 233, под 1096 г.). Хотя аналогий маловато, но наши подозрения насчет Нестора кажутся небезосновательными, а вкупе все упомянутые детали побуждают думать об отрицательном отношении сдержанного Нестора к Олегу, но отношении, выраженном только лишь косвенно.

Кроме того, Нестор поместил Олега в некий зловещий мир, заполненный странностями и неожиданностями. Парадоксально ведет себя не только Олег, парадоксальны и другие персонажи и предметы: то, что любишь, грозит смертью («его же любиши... от того ти умрети» — 38); то, что оберегают, погибает («конь... его же бе поставил кормити и блюсти его... умерлъ есть» — 38—39); малоприятный, но безобидный предмет оказывается самым опасным («отъ... лба смьрть», «змиа изо лба» — 39) и пр. Мир в этом рассказе Нестора выглядит каким-то уродливым и смертоносным, — потому что это мир волхвов и их предсказаний, бросающий свой зловещий отсвет на Олега.

Правда, летописец ничего такого прямо не обобщает. Но, судя по другим рассказам летописи, мир волхвов, а также бесов, действительно, представлялся летописцам странным, противоестественным и античеловеческим («вы есте тма, и во тме ходите, и тма вы ятъ» — 197, под 1074 г.); в том числе и кони в этом мире искажались и вовлекались в зловещие смертоносные события: кони то превращались в «лобъ»; то являлись «на вздусе» (164, под 1064 г.); то заговаривали человеческим голосом

(165); то являлись невидимыми, и только их копыта или следы их копыт были видны (215, под 1092 г.). Персонаж, поверивший волхвам или бесам, подвергался смертельной опасности; в частности, перед ним появлялись змеи: «ово змие полозяху к нему» (197, под 1074 г.); страдали и ноги персонажа – то в лютый мороз «примерзняшата нозе его г камени», то «ногама босыма ста на пламени» (195–196, под 1074 г.). Конечно, аналогии рассказу о смерти Олега от укуса змеи в ногу тут не близкие. Но так или иначе все же можно предполагать, что Нестор осторожно выставил Олега в неблагоприятном свете.

Теперь требуются объяснения этому своеобразному отрицательному отношению Нестора к Олегу и скрытной манере его выражения. Самый первый вопрос заключается в том, лично ли Нестор так выразил свое неодобрительное или неблагоприятное отношение к Олегу или оно механически, вместе с заимствованным текстом, перешло из какого-то источника.

Один из источников Несторова рассказа о смерти Олега известен и бесспорен – им послужил «Начальный свод»[20], где без каких-либо комментариев сообщался только сам факт об Олеге: «идущю ему за море, и уклюну змиа в ногу, и с того умре»[21] Исходя из характера этого сообщения, по тексту Нестора можно предположить (вычленить), что кратким, фактичным и неидеологичным мог быть и его второй, неведомый нам источник, связывающий смерть Олега случайно около коня, но не от коня, однако не упоминавший волхвов и зловещую роль коня. Вот примерный ход изложения в этом предполагаемом источнике: «И помяну Олегъ конь свои... и призва стареишину конюхом, рече: “Кое есть конь мъи, его же бе поставил кормити и блюсти его?” Он же рече: “Умерлъ есть” Олег же... прииде на место, иде же беша лежаще кости его голы и... змиа... уклюну в ногу, и с того умре» (39). Доводы о содержании этого чисто фактичного источника очень зыбки, потому что они опираются на некоторые несоответствия в Несторовом тексте, возникшие при переработке источника. Так, в этом источнике на сугубо «конскую» тему был вполне естествен диалог Олега с конюхом, а вот в Несторовом тексте этот диалог не имел никакого отношения к волхвам. Кроме того, становится понятно, почему в этом диалоге Олег упоминает об уходе за оберегаемым конем

(«кормити и блюсти») без каких-либо намеков на его роковую роль. Добавим, что сюжеты с поисками коня имели место в том же «Начальном своде» (отрок спрашивал: «Не виде ли коня никто же?» — 66, под 968 г.), а вот сочетания «конских» мотивов и волхвов в летописи, вообще склонной к повторению ситуаций, больше нет нигде. Так что, может быть, стоит допустить версию о существовании у многоопытного книжника Нестора целых трех источников, отнесенных к смерти Олега: во-первых, краткого летописного сообщения; во-вторых, источника без волхвов и, в-третьих, источника о каком-то предсказании волхвов.

Из всего этого следует догадка о том, что подобные неблагоприятные упоминания об Олеге мог сознательно вставить в свой рассказ все-таки, вероятнее всего, сам Нестор. Если догадка верна, то в таком случае возникают новые вопросы: во-первых, почему неблагоприятные упоминания об Олеге вообще появились в рассказе Нестора; во-вторых, составляют ли они целенаправленную тему; и, в-третьих, почему они скрытны. На первый вопрос ответ таков: Нестор ввел в летописный рассказ об Олеге совершенно новую тему — о волхвах и их предсказании, — и при этом благопристойный Нестор, конечно, не мог не осуждать обращения Олега к волхвам и кудесникам.

Ответ на второй вопрос: неблагоприятные замечания об Олеге все же не выстроились у Нестора в стройную тему — напротив, они отрывочны, детали не связаны в единое целое. Дело в том, что при изложении легенды центр внимания Нестора переместился с едва намеченной характеристики Олега на волхвов, на более важную для Нестора и развитую им тему сбываемости языческих предсказаний. Поэтому в рассказе повторялись ссылки на речи волхвов («рече ему кудесник... бяхуть рекли волсви... глаголють волъсви») и завершался рассказ обширнейшим теоретическим комментарием Нестора по поводу того, отчего же «от волхвования собывается чародеиство» (39), — главное растолковано, а относительно второстепенному для него предмету ученый монах Нестор уже не уделил особого внимания.

Наконец, ответ на третий, самый интересный для нас вопрос: скрытность отдельных неблагоприятных упоминаний об Олеге объясняется все-таки уважительным отношением

Нестора к Олегу, государственную роль которого летописец так старательно подчеркивал[22]. Возможным примером уважительного отношения Нестора к Олегу может послужить еще одно косвенное, но очень любопытное свидетельство в летописи об отрицательном облике Олега и зловещей атмосфере вокруг него. Рассказ о смерти Олега помещен под 912 г., ему предшествует сообщение под 911 г. о явлении кометы: «Явися звезда велика на западе копииным образом» (92). Никаких пояснений летописца по этому поводу нет, хотя в других местах летописи подобные небесные знамения всегда толкуются как недобрые. Но известно, что сообщение о комете вставлено в летопись Нестором[23] и взято оно из «Хроники» Георгия Амартола (вернее, у продолжателя Амартоловой «Хроники»)[24]. Сообщение о комете в «Хронике» Георгия Амартола имеет соответствующее толкование и, больше того, в чем-то перекликается с сюжетом о волхвах в летописном рассказе об Олеге: очередной византийский цесарь Александр «ничто же царское дело творя, но на пищу и на срамодеание упразднитися възлюби... При семь звезда явися велия от запада, копииника его нарицаху от сих злии, та звезда кровопролитие прознаменуеть в Костянтине граде, – глаголаху. Сь убо Александръ прелестникомъ и влъхвам себе предасть, послуша бо их... сеи же сими прелщен бысть... Оружие же Богомъ послано уязвен бысть...»[25] Вряд ли Нестора заинтриговал только сам по себе факт появления этой кометы, вне контекста сообщения о ней. Но и с уверенностью нельзя считать упоминание кометы намеком Нестора на то, какой он далее представит судьбу Олега. Смысл неблагоприятный опять скрыт, нейтрализован, скорее всего, благодаря уважительному отношению Нестора к Олегу: сразу после глухого сообщения о комете Нестор вставил торжественный договор Олега с греками, в котором Олег назван «великим князем русским» и «светлым князем» (33–34, под 912 г.).

Думается, что эта идейная тактичность Нестора распространялась не только на Олега, но и вообще на древнейших киевских правителей. В текстах, вставленных Нестором в начальную часть летописи, многочисленные, но всегда скрытые отрицательные характеристики содержались не только в рассказе об Олеге, но, например, и в рассказах о непутевом князе

Игоре[26]. Ограничусь только одним примером. Под 903 г. про Игоря Нестор рассказывает, на наш взгляд, довольно уничижительно: «Игореви же възрастъшю, и хожаше по Олзе и слушаша его» (29), – выросший Игорь, сын Рюрика, должен был княжить самостоятельно, а он все еще подчиняется Олегу и даже не участвует в походах: «Иде Олегъ на грекы, Игоря остави в Киеве» (29, под 907 г.). Это полная противоположность выросшему отважному Святославу, ср.: «Князю Святославу възрастъшю и възмужавшю, нача вои совокупляти... воины многи творяше» (64, под 964 г.). Однако прямой оценки Игорю Нестор не высказывает. Можно даже предположить, что Нестор, оставив Игоря в Киеве, тем самым просто попытался объяснить отсутствие упоминания об Игоре в далее приводимом договоре победоносного Олега с греками, а ссылка Нестора на второстепенную роль Игоря лишь невольно получилась уничижительной. И все же приходится думать об отрицательном смысле Несторового сообщения об Игоре, потому что Нестор тут же добавляет еще один факт из жизни Игоря: «И приведоша ему жену от Пьскова именемъ Олгу» (29), – что это за ничтожный князь, который не сам выбирает себе жену? В «Древнейшем своде» сообщалось противоположное: «Игорь... приведе собе жену отъ Плъскова именьмь Ольгу». Нестор переделал эту фразу. Ср. о другом князе: в «Начальном своде» говорилось, что Владимир Святославович сам «приводя к себе мужьски жены» (80, под 980 г.); однако это сообщение Нестор не изменил. В общем, Нестор с неодобрением отнесся к Игорю, но снова – только скрытым: ведь все-таки это «великий князь русский», как он неоднократно назван во вставленном Нестором же договоре Игоря с греками.

В текстах Нестора нет ни одного явного выпада против древнейших русских князей. Сомнение вызывает лишь одно сообщение: «И прозваша Олга вещим, бяху бо люди погани и невеигласи» (32, под 907 г.). «Вещим» – это хорошо или плохо, с точки зрения летописца? Пожалуй, нехорошо, судя по оценке, которую летописец дал «невегласам», прозвавшим Олега «вещим». Но показательно, что в адрес князя дипломатичный Нестор от себя не выносит никаких оценок. Внимательный читатель должен был делать выводы сам.

В то же время, в противоположность Нестору, в «Начальном своде» регулярно встречались прямые и резкие осуждения даже самых знаменитых деятелей: Игорь жаден («желая больша именья» — 54, под 945 г.); Святослав не почтителен к матери («аще кто матери не послушаеть, в беду впадаеть... смерть прииметь; се же к тому гневашеся на матерь» — 63–64, под 955 г.); кроме того, Святослав не любит свою родину («ты, княже, чюжея земли ищеши и блюдеши, а своея ся охабивъ» — 67, под 908 г.); Владимир развратен («прелюбодеи бысть убо», «бе несытъ блуда... бе бо женолюбець» — 78, 80, под 980 г.; «любя жены и блуженье многое» — 85, под 986 г.); Святослав Ярославович, внук Владимира, вероломен и властолюбив («преступивше заповедь отню, Святослав же бе начало выгнанью братню, желая болши власти» — 182, под 1073 г.); Всеслав Брячиславович, правнук Владимира, жесток («немилостивъ есть на кровьпролитье» 155, под 1044 г.) и пр.

В противоположность же «Начальному своду», в рассказах, вставленных, так сказать, «государственником» Нестором, древнейшие киевские правители и князья даже идеализировались: во вступлении к летописи Нестор опровергал «не сведущих» и отстаивал знатность Кия; в конце летописи утверждалось, что при древнейших князьях на Руси не происходило такого плохого, как на исходе XI в. («сего не бывало есть в Русскеи земли ни при дедех наших, ни при отцихъ наших» — 262, под 1097 г.); их заслуги оценивались очень высоко («землю нашю... беша стяжали отци ваши и деди ваши трудом великим, храброствомь... поистине отци наши и деди наши зблюли землю Русьскую» — 263–264, под 1097 г.). Такое идеализированное мнение о предках, видимо, сложилось у Нестора под влиянием небывалых несчастий конца XI в. — нашествия половцев и княжеских междоусобиц: предки призваны помочь потомкам, — вот учительная позиция Нестора. К сожалению, из-за отсутствия других источников мы не знаем, широко ли было распространено подобное мироотношение или же нравоучительная идеализация предков была свойственна только Нестору индивидуально. Но пока именно глубокой уважительностью к предкам, в том числе к Олегу, и ориентацией на читательскую тонкость можно объяснить скрытность отрицательных высказываний Нестора об Олеге.

Не выходя за пределы летописного материала, можно поставить вопрос о происхождении этой «подразумевательной» манеры повествования. Конечно, не Нестору принадлежит заслуга ее открытия. В том, что подобного рода подразумевания отрицательных оценок имели старые литературные корни, помогают убедиться повествовательные куски в летописи, сохранившиеся еще от предшественников Нестора. Например, рассказ о хазарской дани с полян, вставленный в летопись еще Никоном в 1070-е гг.[27], содержит знаменательный перебой в повествовании. Хазарский отряд, собравший с полян дань мечами, вернулся к своему князю и старейшинам. Следует диалог сторон. Хазарские воины говорят: «Се налезохомъ дань нову». Князь и старейшины спрашивают: «Откуда?» Воины отвечают: «Въ лесе, на горахъ, надъ рекою Днепрьскою». Князь и старейшины продолжают опрос: «Что суть вьдали?» И тут воины вдруг не дают ответа – «они же показаша мечь» (17). Далее старейшины разражаются речью, как будто получили ответ. Но почему промолчали хазарские воины? По-видимому, воины не знали, что такое мечи, не знали, как называются полученные ими предметы, и потому только показали образчик. Именно невежество хазарских воинов – черту, столь нелюбимую и открыто обличаемую в других летописных рассказах о других персонажах, – в данном рассказе, вероятно, и подразумевал летописец, притом, может быть, и не без некоторого отрицательного оттенка о хазарах: ведь поляне, как сказано в начале рассказа, «быша обидимы древлями и инеми околними» (16–17), в число которых входили хазары.

В подтверждение сошлемся на третью редакцию «Повести временных лет», где аналогичный жест растолковывается более или менее ясно в рассказе под 1096 г. о неведомом северном народе, окруженном непроходимыми горами[28]: «кажуть на железо и помавають рукою, просяще железа» (235), – не знают, как назвать его, потому что «есть не разумети языку ихъ» и потому что это «человекы нечистыя», «скверниии языкы», нецивилизованные (235–236).

В рассказе же Никона о хазарской дани смысл жеста хазар и отношение автора к ним только подразумевались, скорее всего, потому, что главное внимание автор уделил вопросу о сбывае-

мости предсказания хазарских старейшин, а об остальном рассказал бегло и неполно, а кроме того, потому, что к хазарам этот летописец и не относился с враждебностью. Рассказ Никона подтверждает, что «подразумевательная» манера летописного повествования существовала еще до Нестора. То, как она конкретно складывалась и какого читателя имела в виду, покажут будущие исследования, тем более что мы рассмотрели далеко не все случаи подразумевания в рассказе о смерти Олега.

В заключение кратко коснемся вопроса об архаичности Несторова повествования. Сами по себе подразумевания оценок не составляют архаики. Считать рассказ о смерти Олега плодом архаичного литературного творчества позволяют, по крайней мере, два обстоятельства, непосредственно к оценке Олега относящиеся. Во-первых, непривычны для нас, то есть архаичны, использованные Нестором детали для скрытой характеристики Олега. Например, к несомненной архаике относится характеризование Олега через его отношение к боевому коню. Конь в «Повести временных лет» вообще является мерой качеств — мерой детскости («суну копьемъ Святославъ на деревляны, и копье лете сквозе уши коневи и удари в ноги коневи, — бе бо детескъ» — 58, под 946 г.); мерой дороговизны («и бе гладъ великъ, яко по полугривне глава коняча» — 74, под 971 г.); мерой высоты здания («въздано... възвыше, яко на кони стояще рукою досящи» — 150, под 1036 г.); показателем степени бодрости войска («конем ихъ не бе спеха в ногах» — 276, под 1103 г.) и степени паники («побегоша, хватающе кони» — 282, под 1107 г.) и пр. Семантика «конских» деталей целиком принадлежит к тому времени.

Во-вторых, к архаическому, то есть, сравнительно с нашими современными литературными нормами, недостаточно развитому, «подразумевательному» повествованию можно причислить вообще весь рассказ Нестора о смерти Олега из-за почти полного отсутствия в нем необходимых нам объяснений оценок. В рассказе Нестора просто начинается и развивается, в том числе вопросами Олега, некий внешний сюжет. Семантика таких «внешних» сюжетов также нуждается в изучении.

5. Летописные рассказы о княгине Ольге и деревлянах (подразумевание зловещего)

В «подразумевательной» манере были изложены и летописные рассказы о расправе Ольги с деревлянами, а ведь эти рассказы под 945 г. принадлежали не Нестору, а появились еще в «Начальном своде»[29]

Остановимся только на самом выразительном и сравнительно толково изложенном рассказе о первой мести Ольги деревлянам. Уже давно разъяснено на основе внелетописных параллелей, что Ольга, обещав деревлянскому посольству оказать «*честь* велику» несением всех их в ладье («възнесуть вы в *лодьи*» — 56), на самом деле подразумевала их похороны[30] В тексте самой летописи у других летописцев тоже можно найти ряд аналогий мотиву похорон из рассказа об Ольгиной мести. Ср. связь похорон с отданием последних почестей умершему: «великъ плачь створиша над нимъ... спрятавше тело его *с честью*» (206, под 1086 г.); в третьей редакции «Повести временных лет» связаны почести и перезахоронение: «перенести мощи... на похвалу и *честь* телесема ею»[31] . Аналогия связи ладьи с похоронами умершего: «И вземше тело его, привезоша и в *ладьи...*» (202, под 1078 г.). Кстати говоря, связь ладьи с похоронами добавлена в той же летописной статье об Ольге и деревлянах, но составителем «Летописца Переяславля Суздальского» XV в., восходящего к более раннему своду XIII в.: деревлянский князь часто видел зловещий сон, будто «Олга даяши ему... одеяла чръны с зелеными узоры и *лодьи*: в нихъ несеннымъ быти, смолны»[32].

Кроме того, в рассказе о первой мести Ольги деревлянам заметно еще несколько похоронных мотивов, имеющих аналогии в летописи. Так, несение человека («понесете ны... и понесоша я» — 56) всегда в летописи (особенно в первой ее части) отмечалось как обязательная часть ритуала похорон или перезахоронения: «несоша и погребоша» (23, под 882 г.; 39, под 912 г. и др.), «мертва мняще и вынесше» (193, под 1074 г.), «преставися... и принесше ю» (212, под 1091 г.), «принесоша и́... и плакася по немь» (221, под 1093 г.) и т. д.

Далее. С мотивом похорон было связано копание ямы: «Ольга же повеле ископати яму велику и глубоку» (56). Ср. в летописи же: «ископа яму, и вложи умершаго, и погребе й... ископа яму, и вложиста, и погребости» (90, под 886 г.); «раскопаемъ... и сего загребем зде» (197, под 1074 г.). С мотивом похорон было связано и засыпание или насыпание могилы. Ольга, приготовив яму для деревлян, «повеле засыпати я... и посыпаша я» (56). Ср. в той же летописной статье под 945 г., как Ольга провела необходимую церемонию похорон своего мужа: «повеле... съсути могилу велику, и... соспоша» (57); ср. еще добавление в «Летописце Переяславля Суздальского» в рассказе о языческом похоронном обычае: «И егда кто умираше... съжигаху... и въ курганы сыпаху»[33].

В рассказе о первой мести Ольги есть и менее заметные архаические похоронные мотивы, касающиеся деревлян (не станем в них углубляться), есть и дополнительный, более общий мотив их смерти. Так, Ольга предлагает деревлянам: «лязите въ лодьи» (56). Но глаголы «лечи» и «лежати» в летописи прочно были связаны со смертью: «ляжемъ костьми ту мертвы... моя глава ляжетъ» (70, под 971 г.); «учашеть... о смертнемь часе... иде же лягу азъ» (212, под 1091 г.); «егда Богъ отведеть тя от житья сего, да ляжеши, иде же азъ лягу, у гроба моего» (216, под 1093 г.). Лежали в рассказах летописи только мертвые: «лежать мощи его» (158, под 1051 г.; 209, под 1091 г. и др.); «лежить тело его» (281, под 1106 г.); «лежачие сечены» (148, под 1024 г.); «лежаще кости его голы» (39, под 912 г.). Или же лежали в предсмертном состоянии: «разболевшю же ся и конець прияти, лежащю ему в немощи» (189, под 1074 г.); «в немощи лежа» (145, под 1019 г.); «расслабленъ теломь... лежаше» (194, под 1074 г.) и т. п.

Наконец, летописный рассказ о первой мести Ольги добавляет еще один смысловой оттенок к мотиву о похоронах деревлян — похороны переходят в выбрасывание чего-то отвратительного, враждебного. Ведь деревлян, в отличие от описаний почтенных похорон, не положили в могилу, а «несъше, *вринуша* е въ яму и с лодьею» (56). Такому же позорному выбрасыванию куда-то вниз подверглись в летописи, например, Перун («*вринуша* й въ Днепръ» — 117, под 988 г.) и омерзительный урод-«детищь» («*ввергоша* й в воду» — 164, под 1064 г.).

В общем, рассказ о первой мести Ольги содержит довольно богатый комплекс мотивов, подразумевающих, что над древлянами совершается похоронный обряд. И развитие сюжета подтверждает это. Но по мере чтения летописного рассказа все настойчивей встает вопрос, почему здесь все основано только на подразумеваниях. Приписать это непонятливости летописца, его невниканию в суть дела при торопливом пересказе только внешней канвы легенды никак нельзя. Ведь сам же летописец, несомненно, понимая, о чем идет речь, прервал повествование о якобы мирном диалоге Ольги с деревлянами внезапным предупреждением о повелении Ольги вырыть яму на своем дворе для деревлян. Подразумевания в речах Ольги, конечно, показывали, насколько умна и как тонко может себя вести Ольга и, напротив, как чужды ей, невежественны и грубы деревляне. Однако многократное и даже демонстративное повторение похоронных мотивов в рассказе свидетельствует, что не только в характеристике Ольги или деревлян тут было дело...

Склонность летописца к последовательно «подразумевательному» повествованию можно объяснить тем, что летописец ожидал от читателя недюжинной сообразительности, ставил читателя как бы в положение проницательного участника событий, который сам должен догадываться по неким деталям о подлинном смысле речей и действий летописных персонажей. Возможно, поэтому в начале рассказа летописец специально вводил читателя в состояние осведомленного участника, относительно подробно указывая, где именно протекала река в том месте, куда пристали деревляне; где «бе бо тогда» град Киев, к которому их потом вознесли; где находился княжий двор и «теремъ каменъ», в котором сидела Ольга и пр. (55). А дальше читателю предстояло разбираться уже самому, — так мы можем (не без сомнений) трактовать цель летописца. Не без сомнений, — потому что летописец нигде даже словом не обмолвился о чтении летописи и о ее читателях. Но ведь не для самого себя он писал.

Наше предположение, может быть, не о совсем намеренном, но все-таки о расчете летописца на сообразительность этого смутно представляемого читателя, пожалуй, подтверждается не рассказами о второй и третьей мести Ольги (они слишком

скомканы и неясны), а рассказом о четвертой мести Ольги деревлянам, помещенном уже под 946 г. и принадлежащим Нестору[34]. Здесь подразумевание, как давно было отмечено Д. С. Лихачевым же, строится на довольно редком в летописи средстве – на игре слов, настойчиво повторяемой в рассказе. Ольга обращается к деревлянам с двусмысленными словами: «хощю дань имати помалу... мало у васъ прошю... прошю у васъ мало... у васъ прошю мала» (58–59). На самом деле Ольга хочет в виде зловещей для деревлян дани взять деревлянского князя Мала (полностью лишить их самостоятельности?). Но нужного для нас пояснения по этому поводу нет в этом рассказе. Зато в предыдущих рассказах имя Мала неоднократно упоминалось и даже без особой нужды напоминалось: «деревляне... со княземъ своимъ Маломъ... за князь свои Малъ... за князь нашь за Малъ, бе бо имя ему Малъ князю деревьску» (54–56). Читателю, таким образом, оставалось только припомнить и сообразить.

Однако и на этот раз с полной уверенностью нельзя утверждать, будто летописец так уж целеустремленно добивался проницательности от читателей, – ведь развитием сюжета не было подтверждено подразумевание, так как о дальнейшей судьбе Мала, за которым столь хитроумно охотилась Ольга, летописец почему-то не сказал ничего, даже намеком.

И все-таки есть некоторое основание считать, что, рассказывая об Ольге, летописец, по крайней мере составитель «Начального свода», исходил из следующей учительной предпосылки, каким желательно быть человеку: надо верно понимать, что же тебе говорят и что из этого следует. Ольга послужила у летописца образцом проницательности. Например, рассказ о переговорах Ольги с византийским цесарем, который витиевато намекнул Ольге, что он не прочь жениться на ней, а Ольга мгновенно «разумевши» намек, составитель «Начального свода» сопроводил соответствующим одобрением Ольгиной сообразительности: «видевъ ю... смыслену, удививъся царь разуму ея» (60, под 955 г.)

В рассказах о переговорах с деревлянами летописец тоже сочувственно показал проницательность и изворотливость Ольги в понимании и толковании обращенных к ней речей. Так, в рассказе о первой мести деревляне предлагают Ольге:

«да поиди за князь нашь за Малъ» (56), – слова деревлян звучат как ультиматум, но Ольга нейтрализует их суть, двусмысленно называя это требование «речью» («люба ми есть речь ваша»), то есть просьбой, мольбой (в летописи перед рассказами об Ольге слово «речь» имело и такое значение; ср. под 898 г.: «речи вся словеньскихъ князь» толкуются как «Словеньска земя просящи» – 26; под 944 г.: «речь цареву» летописец толкует, будто византийский цесарь «моля и глаголя» – 45). А далее Ольга и прямо называет это же требование деревлян просьбой: «да аще мя просите право...» (56). Здесь нужно обратить внимание не только на слово «просите», но и на слово «право»: просите действительно или просите по всем правилам, – ведь деревляне перед тем, как придти к Ольге, замыслили поступать как им заблагорассудится («створимъ... яко же хощемъ» – 55), но Ольга и этот замысел провидела, выслушав речи деревлян.

Наконец, в Несторовом рассказе о четвертой мести Ольга опять предстает прекрасно понимающей невысказанную суть речей. Осажденные в своем городе деревляне предлагают заплатить Ольге дань, казалось бы, традиционными для них ценностями: «ради даемъ медомь и скорою» (58). Но Ольга сразу раскрывает обман: «Ныне у васъ несть меду, ни скоры... вы бо есте изънемогли в осаде» (59–60). Ведь если бы Ольга согласилась на предложенную дань, то тогда деревляне попросили бы ее выпустить их в лес для сбора меда и охоты, а там их ищи-свищи.

Образцовая восприимчивость Ольги, возможно, была изображена уже в «Древнейшем своде», в сцене ее крещения константинопольским патриархом: «она же, поклонивши главу, стояше, аки губа напаяема, внимающи ученья» (61, под 955 г.[36]). Никто из князей так истово не вслушивался в речи. И тут же по контрасту летописец осудил крайнюю невосприимчивость, проявленную Святославом: речи Ольги Святослав не слушал, «не брежаше того ни во уши приимати», «не внимаше того» (63). Это сообщение составитель «Древнейшего свода» сопроводил целым поучением: таким людям «ушюма тяжько слышати», «простроxъ словеса, и не внимасте», «ни хотяху... внимати», «не смыслиша бо, ни разумеша» и пр. (63–64). Судя по рассказам об Ольге, нравоучительная проблема понимания речей явно обо-

стрилась в «Начальном своде» и затем в «Повести временных лет», усилилась и ее литературообразующая роль.

6. Летописный рассказ о крещении Руси (подразумевание усвоенного)

Этот фактографически довольно скудный рассказ содержит разные виды подразумеваний. Он начинается картиной уничтожения языческих кумиров: Владимир «повеле кумиры исповрещи, овы осечи, а другия огневи предати. Перуна же повеле... тети жезльемь, – се же не яко древу чюющю, но на поруганье бесу» (166, под 988 г.). Первая процитированная фраза, по догадке А. А. Шахматова[37], принадлежит «Древнейшему своду», а вторая фраза – уже «Начальному своду», но тем не менее обе фразы имеют одинаковую семантическую особенность: обе лишь подразумевают, но прямо не оговаривают, что кумиры – деревянные. Первая фраза: раз кумиров секут и сжигают, то, значит, они не каменные или металлические, а деревянные. Вторая фраза в своей назидательной части уже мимоходом упоминает «древо», более ясно подразумевая, что Перун был деревянным.

Летописец ограничился подразумеваниями деревянности кумиров, вероятно, не только потому, что сам помнил ранее сказанное, но и потому, что рассчитывал на последовательно читающих летопись, на их знакомство с предыдущим летописным изложением, которое упоминало «Перуна древяна» и повторяло, что «не суть то бози, но древо... делани руками в дереве», что эти кумиры «древо суть»; а раз «кумиры древяны», то «огнь зажьже идолы» и пр. (79, под 980 г.; 82, под 983 г.; 85 и 92, под 986 г.).

Многое в рассматриваемом рассказе о крещении кратко напоминало читателю летописи о ранее более подробно рассказанном. Вот только некоторые примеры. Под 988 г. напоминается эпизод из рассказа об осаде Корсуня Владимиром: «на горе, иде же съсыпаша среде града, крадуще персть приспу» (116); ср. отрывок из предшествующего рассказа под 986 г.: «крадуще сыплемую персть... сыплюще посреде града» (109). Под 988 г. кратко же напоминается и о пантеоне языческих богов, собранном

Владимиром: «церкви... поставляти по местомъ, иде же стояху кумиры, и постави церковь святаго Василья, иде же стояше кумиръ Перунъ и прочии, иде же творяху потребы князь и людье» (118); ср. изложенное гораздо раньше в «Древнейшем своде»: «постави кумиры на хълму... и творяше потребу кумиромъ съ людьми своими»[38]; ср. в «Начальном своде» под 980 г.: «постави кумиры на холму...: Перуна... и жряху имъ... требами своими» (79). Кроме того, сетования дьявола под 988 г., несомненно, перекликались с его же речами в предшествующем рассказе под 983 г.; см. под 988 г.: «прогоним есмь... где бо мняхъ жилище имети, яко сде не суть ученья апостольска» (118); ср. под 983 г.: «прогонимъ бяше... мняшеся... яко сде ми есть жилище, сде бо не суть апостоли учили» (83). Вряд ли все это простые повторы. Можно предположить, что в рассказе о крещении серией прямых и косвенных напоминаний о ранее изложенных сведениях, включая подразумевание деревянности Перуна, летописец проявлял свою памятливость и одновременно так или иначе побуждал читателей летописи к воспоминанию о прочитанном, в том числе к памяти на детали.

Правда, прямых настояний летописца к этим призрачно представляемым читателям о том, чтобы помнить прошлое, нет в рассказах, но в качестве образца для читателей показано, как ведут себя летописные персонажи, которые на это прошлое, изложенное ранее в летописи, то и дело ссылаются, когда приближается крещение. Бояре Владимира поминают крещение Ольги: «Аще бы лихъ законъ гречьскии, то не бы баба твоя приятла Ольга» (108, под 987 г.); Владимир упоминает проведенное его мужами испытание вер: «еже бо ми споведаша послании нами мужи» (110, под 988 г.). Византийские цесари поминают, «колько зла створиша русь грекомъ» (там же; ср. раньше, под 912 г.: «многа зла творяху русь грекомъ» — 30). «Людье» вспоминают прошедшее и описанное раньше в летописи крещение Владимира и его бояр: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре прияли» (117, под 988 г.). Даже дьявол напоминает о прошлом Руси, где, по его словам, не учили апостолы (апостол Андрей, по летописной легенде, действительно, только прошел, но не учил) и где «ни суть ведуще Бога» (118, под 988 г.;

ср. в летописи раньше: «не ведуще закона Божия» — 14) и «служаху мне» (ср. раньше же: «жряху бесомъ» — 79, под 980 г.).

Обращенность к читателям ощущается и в том, что в рассказах о подготовке и принятии крещения исторические напоминания имеют поучительный оттенок, иногда переходят в большие исторические экскурсы (см., например, «Речь философа» под 986 г. и речь корсуньского епископа под 988 г.), сопровождаются и завершаются поучениями летописца к «нам грешником» (под 983 и 988 гг.): помни и учись.

В первой половине летописи не все исторические напоминания и подразумевания были связаны с темой крещения, некоторые упоминания имели в виду памятливость читателя на прочитанное в летописи, но вовсе не относящееся к крещению. См. явные ссылки летописца для читателей на предыдущее изложение: «Словеньску языку, *яко же рекохомъ*, жиуще на Дунаи... Поляномъ же жиущемъ особе, *яко же рекохомъ*» (11—12; ср. о том ранее 5 и 9). Или очень известный пример — о Владимире Рогнеда говорит: «Не хочю розути робичича» (76, под 980 г.), здесь двойное подразумевание[39]. Одно: «розути» — разувание мужа как часть свадебного обряда — предполагает знание этого обычая читателем; второе: «робичич» — сын рабыни — предполагает знакомство читателя с предшествовавшим летописным сообщением под 970 г. о незнатности матери Владимира, которая служила ключницей у Ольги. Читателю летописи, таким образом, требовалось разного рода догадливость и памятливость.

Но вернемся к рассказу о крещении. В этом очень расплывчатом и скупом рассказе встречаются и более интересные случаи подразумевания. О подразумевании необычности этой церемонии мы говорили в первом разделе данной статьи. Здесь же обратим внимание на такой способ летописного повествования, когда герой велит персонажам что-то делать, а цель действий не раскрывает: «Посемь же Володимиръ посла по всему граду, глаголя: "Аще не обрящеться кто заутра на реце — богатъ ли, ли убогъ, или нищь, ли работникъ — противенъ мне да будеть"» (117). Зачем киевлянам надо было являться на реку и на какую именно реку, Владимир не объявил — так изложено в летописном рассказе. Но из рассказа же следует, что киевляне, оказывается, знали, куда надо идти — на Днепр, и знали, зачем идти — на

крещение, так как «с радостью идяху» на него и рассуждали о нем («се... добро... сего... прияли»). Это читателям рассказа надо было догадываться, о чем идет речь; но догадываться было легко и по знанию обряда крещения, и по развитию соответствующей темы в летописи.

Чем подкрепить наше предположение об ориентации летописцев на догадливых читателей? Склонностью летописцев к стимулированию читательской догадливости отличается вся первая половина летописи, притом в разновременных рассказах от «Древнейшего свода» до Нестора. Нередки рассказы, в которых персонажей наставляют, как им поступать, но цель действий не указывается, а только подразумевается. В этом отношении особенно выразителен принадлежащий Нестору рассказ о так называемом белгородском киселе[40] В осажденном печенегами Белгороде некий белгородский старец говорит горожанам: «Послушаите мене... и я вы что велю, створите» (128, под 997 г.). Велит он им следующее: «“Сберете аче и по горсти овса, или пшенице, ли отрубъ” Повеле женамъ створити цежь... и повеле ископати колодезь и вставити тамо кадь. И повеле другыи колодязь ископати и вставити тамо кадь. И повеле искати меду... и повеле роситити велми и въльяти в кадь в друземъ колодязи. Утро же повеле послати по печенегы...

Горожане беспрекословно выполняют поручения, но цель всех этих приготовлений не раскрывается в рассказе, – о ней, очевидно, надо догадаться по внешнему ходу действий, по развитию сюжета. Но догадаться кому? Горожане, как следует из дальнейшего изложения, уже знали цель – обмануть печенегов. Поэтому в присутствии печенегов («да узрите своима очима») белгородцы черпали еду якобы из колодцев: «Аще стоите за 10 лет, что можете створити нам? Имеемъ бо кормлю от земле». Печенеги поверили и сняли осаду. Таким образом, о цели действий предстояло догадываться именно читателям рассказа, не без подсказки самих персонажей, а может быть, и по аналогии с тем, как принято было учить реальному делу в те времена: не общими инструкциями, а методом последовательных практических шагов, приводящих к искомой цели.

Правда, мораль подобных подразумеваний (умный человек должен понимать, для чего что-то велят делать) никак не обо-

значалась летописцами в рассказах такого типа. Иногда даже оставалось неясным, а понимали ли сами персонажи цель или смысл предписываемых им действий. Например: «И повеле Олегъ воемъ своимъ колеса изделати и воставляти на колеса корабля» (30, под 907 г.), – что думали при этом воины, не сказано. Только по дальнейшему изложению событий читатель мог догадаться, зачем были поставлены корабли на колеса. Однако, повторим, что по поводу сообразительности, догадливости и памятливости никаких специальных советов или хотя бы намеков читателям или людям в летописи нет. Так что склонность летописцев XI – начала XII в. как-то использовать читательскую заинтересованность и догадливость, скорее всего, формировалась стихийно и еще не стала фактом осознанного, преднамеренного, декларируемого литературного творчества летописцев. Такова литературная архаика.

Заключаем наше исследование предварительными размышлениями по истории идеи сообразительности=догадливости в летописи. Нельзя не заметить, что архаическое «подразумевательное» повествование в заметной степени встречается преимущественно в начальной, эпичной части «Повести временных лет», в рассказах о событиях, не выходящих за пределы конца X – начала XI в. Далее же изредка попадаются в рассказах непоясняемые детали, смысл которых может быть недостаточно понятен лишь нам, но он был ясен и летописцам, и читателям того времени. Например, под 1022 г. рассказывается о том, как тмутороканский князь Мстислав Владимирович согласился на поединок с касожским князем Редедей. Редедя: «Идеве ся сама боротъ»; Мстислав: «Тако буди» (146–147). Но Редедя добавляет: «Не оружьемь ся бьеве, но борьбою». Ответ Мстислава на этот раз почему-то не приводится, но, очевидно, Мстислав согласился, так как соперники «яста ся бороти крепко». В конце концов Мстислав, призвав Богородицу на помощь, победил Редедю: «удари имь о землю». Но самое неожиданное для нас: «и вынзе ножь и зареза Редедю». Неужели Мстислав, помянувший Богородицу, тут же поступил неблагородно и все-таки применил оружие? Среди возможных объяснений, на наш взгляд, наиболее приемлемо следующее: нож не считался оружием, это, скорее, предмет хозяйственный, поварской, – что по рассказам

летописи ясно видно. Так что Мстислав не нарушил договоренности. И дальше в рассказах летописи ни о чем особенно догадываться уже и не надо, в том числе и нам, – все растолковано летописцами.

Как все это соотносится с историей раннего летописания? Рассказ о Мстиславе и Редеде был вставлен в летопись Никоном[41] и в эволюции «подразумевательного» повествования мало что значил. На основе дониконовских же материалов можно предполагать, что склонность летописцев озадачивать читателей была выражена слабее в «Древнейшем своде», чем в более поздних сводах. Вот лишь один пример. В «Повести временных лет» под 980 г. рассказывается, как воевода великого князя киевского Ярополка Святославовича предал своего властителя на смерть, – подучая его делать определенные шаги, но не сообщая, к чему они на самом деле приведут: «Побегни за градъ... Твори миръ съ братомъ своимъ... Поиди къ брату своему...» и т. д. (77–78). В результате беззащитный Ярополк пришел к своим убийцам, которые подняли его «мечьми подъ пазусе». Этот рассказ излагался еще в «Древнейшем своде»[42], притом без какой-либо «подразумевательности», – ведь о замысле воеводы-предателя читатель был предупреждаем летописцем неоднократно: воевода «лукавьствоваше на князя своего лестью... преда князя своего... се бо бысть повиненъ крови тои... самъ мысля убити Ярополка... замысля лестью...» и пр. Своей нравоучительной пояснительностью этот рассказ о расправе Владимира с Ярополком в «Древнейшем своде» принципиально отличается, например, от интригующих своей «подразумевательностью» рассказов о расправах Ольги с деревлянами в «Начальном своде» и у Нестора.

Усиление «подразумевательности» в «Начальном своде» и в «Повести временных лет» и стимулирование летописцами читательской (и вообще людской) проницательности, возможно, были вызваны умственным кризисом конца XI в., когда, по признаниям в самой летописи, то один, то другой правитель «нача любити смыслъ уных» и «не сведуще» в делах, «не здумавъ с болшею дружиною», а «начаша друзии, несмыслении глаголати» (217–218, под 1093 г.), когда правитель «въсприимъ смыслъ буи... послушавъ злых советникъ», «имы лсти веры» (230, 238,

под 1096 г.), «емъ веру лживым словом», «смятеся умом», «не ведыи лсти, иже имаше на нь» (257–258, под 1097 г.) и пр. Летописцу приходилось сожалеть по поводу произошедших несчастий и падения умственного и нравственного уровня людей: «на христьяньсте роде страхъ, и колебанье, и беда упространися... тако да накажемъся... кажеми есмы.... да... Владыку познаемъ... освятившеся, не разумехом... паче всехъ просвещени бывше... и презревше» (223–225, под 1093 г.). Впрочем, связывание «подразумевательности» летописного изложения с умственным кризисом конца XI в. (который надо изучать особо) пока является не более чем общим преположением.

И если допустить, что так оно и было и учительная настроенность летописцев обогатилась новым элементом, то в таком случае, почему «подразумевательность» исчезла или почти исчезла в «Начальном своде» и в «Повести временных лет», начиная с рассказов о временах Ярослава и до конца летописи? Ответ на этот вопрос совершенно неясен, и приходится цепляться за очень шаткую схему: вероятно, имело значение состояние устных источников, которые удавалось использовать летописцам; если устный источник больше, чем на век был старше летописца, то при включении в летопись устные предания, ценные, но уже не всегда понятные летописцу, нуждались в осмыслении или в осторожном переосмыслении. Вот почему именно начальная часть летописи и стала средоточием «подразумевательного» повествования. Но непреодолимая трудность для обоснованных выводов на этот счет состоит в том, что мы не знаем этих устных источников. Может быть, что-либо дополнительно прояснится в истории «подразумевательного» повествования при обращении к другим древнейшим произведениям литературы и фольклора Древней Руси.

Остается охватить материал в целом. Самой главной причиной «подразумевательности» летописного повествования являлась его вынужденная конспективность, порожденная то глухостью сведений, дошедших до летописцев, то необходимостью лишь кратко пересказывать легенды в летописи. Недаром «подразумевательность» проявилась только в летописных рассказах об очень древних для летописцев временах.

Сохранению «подразумевательности» в летописном повествовании содействовала еще одна, пусть и второстепенная, но содержательная причина — своего рода идеал человека у летописцев XI — начала XII в., — не только политический идеал князя, заставлявший летописцев отказываться от открытого произнесения отрицательных оценок старым князьям, но и интеллектуальный идеал человека вообще, оправдывавший лаконичность летописного изложения. Что это был за идеал? Положительный человек, по представлениям летописцев, прежде всего должен быть умен и сообразителен, то есть «смыслен», «мудр», «разумлив». Этот интеллектуальный идеал летописцы выражали повторением указанных положительных оценок разным людям.

Так, положительными людьми летописцы считали всех старинных героев, принявших и распространявших христианскую веру, и именно их ум подчеркивали. Например, больше всех летописцы хвалили «*смыслену*» княгиню Ольгу, которая, первой из князей приняв христианство, «искаше *мудростью* все въ свете семь» (60, 62, под 955 г.) и «бе *мудрешии* всех человекъ» (108, под 987 г.). Несколько меньше из тех же похвал досталось Владимиру Крестителю: «ты, князь, еси *мудръ и смысленъ*» (84, под 986 г.). Не обойдены аналогичной похвалой были и Владимировы послы, отдавшие предпочтение христианской вере при выборе вер: они — «мужи добры и *смыслены*» (107, под 986 г.). Наконец, все «мы» — старательные читатели божественных книг — тоже становимся умнее: «*мудрость* бо обретаемъ» (152, под 1037 г.).

Однако к положительным людям летописцы причисляли не только христиан, но и некоторых язычников, и тогда у таких язычников летописцы тоже отмечали их ум и мудрость. Например, поляне, раз они благородные охотники с кроткими и тихими обычаями, охарактеризованы как «мужи *мудри и смыслени*» (9). Ветхозаветный Соломон, «иже возъгради церковь Богу и нарече Святая Святыхъ», — соответственно «бысть мудръ» (97, под 986 г.).

Но однажды, неведомо за какие заслуги, в летописи назван умным явный враг — польский король Болеслав I Великий: он «бяше *смысленъ*» (143, под 1018 г.). При этом ничего положительного о Болеславе летописец не сообщил, кроме, может

быть, одного обстоятельства: Болеслав обиделся на публичные оскорбления его чести со стороны действительно подлого киевского воеводы, бросился в бой на русское войско и победил. Наверное, так и должен был поступить рыцарственный воин, и, может быть, за это летописец назвал его «смысленным»? Во всяком случае, другие персонажи, тоже положительные в воинском отношении, заслужили у летописца аналогичную оценку: «мужи *смыслении*» (218, 219, под 1093 г.).

Кроме того, умность положительных людей в летописи выражалась еще в том, что они многое «разумеют»: княгиня Ольга – «*разумевши*» (61, под 955 г.); «*разумевъ* Великыи Феодосии... старець именемь Матфеи бе прозорливъ... и *разуме* старець» (189–191, под 1074 г.) и т. д. И напротив, абсолютно или в момент рассказа отрицательные персонажи ничего «не разумеют» в соответствии с Псалтырью, цитируемой летописью: «не смыслиша бо, ни разумеша во во тьме ходящии» (63, под 955 г.). Так, приглуповатый монах Исакий «не разуме бесовьскаго деиства, ни памяти прекреститися» (192, под 1074 г.).

В общем, нельзя утверждать, что у летописцев сформировался твердый идеал положительного человека как умного, но какая-то тенденция к этому была. Нельзя утверждать и регулярность воздействия этого архаического своей неразвитостью, полусформировавшегося идеала на «подразумевательность» летописного повествования: лишь примерно в половине случаев «подразумевательные» рассказы в летописи сопровождались ссылками на «смысленность», мудрость, разумность и разумение персонажей, и то это были мимолетные упоминания, а в остальных «подразумевательных» рассказах летописцы не вспоминали об уме человека, даже косвенно. В литературном отношении «подразумевательное» летописное повествование интереснее причин, его вызвавших.

Попытки расширить зону «подразумевательного» повествования в древнейшей книжности Руси оканчиваются неудачей. Нечто аналогичное отыскивается, пожалуй, только в древнейшем же фольклоре. В качестве примера для предварительного рассмотрения сошлемся на архаичную былину «Потук Михайла Иванович»[43], в старейшей ее записи в так называемом «Сборнике Кирши Данилова» 1780-х гг., переписанном с руко-

писи 1740-х гг.[44] Былина начинается с того, что киевский князь Владимир на пиру посылает к морю синему богатыря Потока настрелять гусей, лебедей и уток для княжеского стола.

Поток Михайла Иванович
Не пьет он, молодец, ни пива и вина,
Богу помолясь, сам и вон пошел.
А скоро-де садился на добра коня,
И только ево увидели,
Как молодец за ворота выехал:
В чистом поле лишь дым столбом[45]

В тексте прямо сказано о быстроте лишь приготовлений Потока («*скоро*-де садился на добра коня»), а быстрота всей его поездки и прибытия на место только подразумевается. На то, что здесь подразумевалась быстрота именно всех действий Потока, указывают аналогичные эпизоды о поездках из других былин, переписанных в «Сборнике Кирши Данилова» и открыто подчеркивающих быстроту поездок персонажей. Так, в архаической былине «Иван Гаденович»

А *скоро*-де Иван снарежается,
А *скоря* тово поездку чинит
Ко городу Чернигову.
Два девяноста-то мерных верст
Переехал Иванушка в два часа.
⟨...⟩
Скоро молодцы те собираются,
А *скоря* тово поездку чинят.
⟨...⟩
Царь Афромей Афромеевич
Скоро он вражду чинил
Обвернется гнедым туром,
Чистыя поля туром перескакал,
Темныя лесы соболем пробежал,
Быстрыя реки соколом перелетал,
Скоро он стал у бела шатра (98, 100, 102).

Подчеркнуто скорые подготовка и передвижение героев являлись общим местом многих былин. Ср. былину «Чурила Пленкович»:

Втапоры Владимер-князь и со княгинею
Скоро он снарежается,
Скоря тово поездку чинят (113).

В архаической былине «Про Ставра-боярина» его молодая жена

Скоро она нарежается
И *скоро* убирается
⟨...⟩
И поехала с великою свитою
⟨...⟩
Оне *скоро* поскакали со добрых коней (91–93).

Скоро выезжали из дому, скоро и возвращались домой. В той же былине «Потук Михайла Иванович»:

Втапоры Поток Михайла Иванович
Садился на своего добра коня
⟨...⟩
И *скоро* он поехал к городу Киеву
⟨...⟩
Нигде *не мешкал, не стоял.*
⟨...⟩
Скоро Поток скочил со добра коня.
⟨...⟩
Авдотьюшка Лиховидьевна полетела она
Белой лебедушкой в Киев-град
⟨...⟩
⟨...⟩ в свой дом *ускорить* могла (150–151).

Ср. в былине «Иван Гаденович»:

Садился Иван на добра коня,
Побежал он ко городу Киеву,
Скоро Иван на двор прибежал (99).

Вообще всякие дела делались скоро, в том числе свадьбы. Так, в былине «Потук Михайла Иванович»:

Скоро втапоры нарежалася и убиралася
⟨...⟩
Скоро обрученье сделали.
⟨...⟩
И *не мало замешкавши*
День к вечеру вечеряется (152).

Ср. в былине «Добрыня чудь покорил»:

А *скоро* эта свадьба учинилася,
И *скоро* ту свадьбу к венцу повели (138).

Таким образом, былины, как правило, неоднократно и повсеместно подчеркивали скорость всего комплекса действий персонажей, и на этом фоне единичное упоминание скорости лишь посадки героя на коня и лишь косвенное обозначение скорости поездки («и только ево и увидели») в начале былины «Потук Михайла Иванович» выглядит как результат сокращения или небрежности пересказа. И действительно, текст этой былины в «Сборнике Кирши Данилова» содержит многочисленные сокращения[46]. И в других былинах отсутствие прямых обозначений скорости персонажей встречается достаточно редко и притом преимущественно в местах сокращений или путаности изложения. Например, в окончании былины «Иван Гаденович» царь Вахрамей:

Только ево увидели,
Что обвернется гнедым туром,
Поскакал далече во чисто поле к силе своей (105).

Традиционного прямого обозначения скорости действий персонажа здесь нет, потому что конец былины заменен кратким прозаическим пересказом[47] Сходна текстовая ситуация в былине «Первая поездка Ильи Муромца в Киев». Илья Муромец

Берет благословение великое у отца с матерью.
А только ево, Илью, видели.
Уехал? Оказывается, еще нет:
Прощался с отцом, с матерью
И садился Илья на своего добра коня,
А и выехал Илья со двора своего (232).

Выражение «а только ево, Илью, видели» явно не на месте, изложение спутано, оттого и прямое упоминание скорости сбора Ильи, по всей видимости, выпало, забыто. И далее снова такое же нарушение:

Оне только Илью видели,
⟨...⟩
И стегает Илья он добра коня (242).

То есть уехал, а затем еще лишь собирается в путь. Причина нарушения: в этом месте повествование вообще сильно сокращено[48]. И самое главное: никаких намеков в текстах былин на ожидаемую догадливость читателей или слушателей не просматривается ни в местах подразумеваний, ни где-либо еще. Можно утверждать, что единственной причиной получившихся подразумеваний в былинах служили механические сокращения или пересказы текстов. Хотя этот, возможно, чересчур решительный вывод нуждается в более основательных наблюдениях.

Тем не менее, как связаны подразумевания в былинах и «подразумевательное» повествование в старейшей летописи? Один случай вроде бы указывает на влияние фольклорной подразумевательности на летописную подразумевательность. Под 968 г. в летописи пересказана легенда об осаде Киева печенегами и о киевском отроке, который ухитрился пройти «сквозе печенеги» и помог известить князя Святослава о печенежском нападении: тогда, «то слышавъ, Святославъ, *вборзе* вседе на коне съ дружиною своею и приде Киеву» (67). О подразумевательности былинного изложения напоминает то, что в приведенном летописном сообщении упомянуто только о скором всаждении героя на коня, а дальнейшая спешная скачка Святослава лишь подразумевается. Как бы ни истолковывать подобное сходство, но показательно, что подразумевание в этом месте летописного повествования появилось именно в сокращенном пересказе фольклорной легенды летописцем, в самом конце рассказа.

Сделанный нами крайне предварительный экскурс в словесность за пределы летописи побуждает предполагать, что манера «подразумевательного» повествования и надежды на догадливого читателя и вообще на понимающего человека все-таки были свойственны только ранним киевским летописцам XI – начала XII вв. и то лишь тогда, когда они перерабатывали фольклор.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] ПСРЛ. М., 1997. Т. 1: Лаврентьевская летопись / Текст памятника подгот. Е. Ф. Карский. Стб. 7–8. Далее столбцы указываются в скобках. Древнерусские тексты здесь и далее цитируются с упрощением орфографии.

[2] Обзор точек зрения и доводов по этому вопросу см.: *Творогов О. В.* Повесть временных лет // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 337–343. См. еще: Повесть временных лет / Текст, перевод, статью и комментарии подгот. Д. С. Лихачев. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 330–331.

[3] «Действительно, легенда эта была включена в одну из первых редакций "Повести временных лет" и отсутствовала в предшествовавшем "Повести временных лет" Начальном своде» (Повесть временных лет / Комментарии Д. С. Лихачева. С. 388). Ср.: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Пг., 1916. Т. 1. Вводная часть. Текст. Примечания. С. 7–8.

[4] Ср., например, апокрифические тексты, изданные в кн.: *Истомин К. К.* Из славяно-русских рукописей об апостоле Андрее. СПб., 1904. Обзор соответствующих апокрифов см.: *Понырко Н. В.*, *Панченко А. М.* Апокрифы о Андрее Первозванном // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 49–54.

[5] См.: Повесть временных лет / Комментарии Д. С. Лихачева. С. 388; *Никитин А. Л.* Основания русской истории: мифологемы и факты. М., 2001. С. 120–121; *Чичуров И. С.* «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Церковь, общество и государство в феодальной России: Сб. статей. М., 1990. С. 14–17; *Мюллер Л.* Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Летописи и хроники: Сб. статей. 1973 г. М., 1974. С. 58; *Насонов А. Н.* История русского летописания XI – начала XVIII века: Очерки и исследования. М., 1969. С. 65; *Мурьянов М. Ф.* Андрей Первозванный в Повести временных лет // Палестинский сборник. Л., 1969. Вып. 19 (82). С. 162; *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. 1. Репринт. С. 47.

[6] См.: *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. 4. С. 150; *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет: Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971. С. 116, примечание 20.

[7] ПСРЛ. М., 1962. Т. 2. Ипатьевская летопись / Текст памятника подгот. *А. А. Шахматов.* Стб. 262, 264, 268–276.

[8] «Яко же ангелъ Корнильеви рече: "Молитвы твоя и милостыня твоя взиидоша в память предъ Богомь"» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 117). Ср.: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 167.

[9] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 263.

[10] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 268.

Истрин В. М. Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в славянорусском переводе. М., 1920. Т. 1: Текст. С. 252–253.

[12] Такой кружный маршрут вызывает скептическое отношение у большинства исследователей. Ср.: *Голубинский Е. Е.* История русской

церкви. М., 1880. Т. 1, ч. 1. С. 4; *Никитин А. Л.* Основания русской истории. С. 135 и сл. Оправдывается кружный маршрут лишь какими-то чрезвычайными обстоятельствами – ср.: *Мюллер Л.* Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород. С. 60; *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 324–325; *Панченко А. М.* Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагеллантство // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 175.

[13] Ср.: «О латинских симпатиях редактора говорит и вставка легенды об Андрее» (*Алешковский М. Х.* Первая редакция Повести временных лет // Археографический ежегодник за 1967 г. М., 1969. С. 20).

[14] Новгородская летопись старшего и младшего изводов / Изд. подгот. А. Н. Насонов. М.; Л., 1950. С. 103. Ср.: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 361.

[15] См.: *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 44.

Ср.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 539; *Он же.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 8–10, 364–365.

[17] См.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 100–102, 290, 334, 338; *Он же.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 41–42, 372.

[18] См.: *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 50–52.

[19] Третья редакция «Повести временных лет» под 1111 г. См.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 267.

[20] См.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 478, 543; *Он же.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 372.

[21] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 109.

[22] См.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 338; Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 301, 340.

[23] Ср.: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 33.

[24] См.: *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 50.

Истрин В. М. Книги временьныя и образныя Георгия Мниха. Т. 1. С. 541–542.

Выделение Несторовых текстов об Игоре см.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 100–107; *Он же.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 29, 46, 50. Текст в «Древнейшем своде» см.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 543.

[27] См.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 426–428.

[28] О вставке этого рассказа лишь в третью редакцию «Повести временных лет» см.: *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 25–26; *Он же.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 293–294.

[29] См.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 108–110, 544; *Он же.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 62–66.

[30] См.: Повесть временных лет / Коммент. Д. С. Лихачева. С. 435–437.

[31] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 280. Под 1115 г.

[32] Летописец Переславля Суздальского, составленный в начале XIII века (между 1214 и 1219 годов) / Изд. М. А. Оболенский. М., 1851. С. 11.

[33] Там же. С. 4.

[34] См.: Повесть временных лет / Коммент. Д. С. Лихачева. С. 438.

[35] О наличии этого рассказа в «Начальном своде» см.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 111–113, 545; *Он же.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 69–70.

[36] О наличии этой сцены в «Древнейшем своде» см.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 113, 545.

[37] См.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 143, 561.

[38] Там же. С. 555.

[39] См.: Повесть временных лет / Коммент. Д. С. Лихачева. С. 449.

[40] О принадлежности рассказа Нестору см.: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 161–163; Повесть временных лет / Коммент. Д. С. Лихачева. С. 467.

[41] См.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 424–425, 579; Повесть временных лет / Статьи и коммент. Д. С. Лихачева. С. 322; 623 (дополнения М. Ю. Свердлова).

[42] См.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 173–174, 480–482, 552–554.

[43] «Сюжет ее и образы очень архаичны» (*Путилов Б. Н.* Комментарий // Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М.; Л., 1958. С. 612).

[44] См.: *Путилов Б. Н.* Сборник Кирши Данилова и его место в русской фольклористике // Там же. С. 527–528.

[45] Потук Михайла Иванович // Там же. С. 149. Далее страницы по этому изданию указываются в скобках.

[46] См.: *Путилов Б. Н.* Комментарий. С. 613.

[47] Там же. С. 608.

[48] Там же. С. 627.

Л. К. Гаврюшина

БЕГСТВО СВЯТОГО САВВЫ НА СВЯТУЮ ГОРУ: СЕРБСКАЯ ЖИТИЙНАЯ ТРАДИЦИЯ И ЕЕ ВОСПРИЯТИЕ НА РУСИ

Образ светского властителя, избирающего монашеский путь, столетиями находился в центре внимания сербских агиографов. Переход представителя королевского рода из сферы мирского в сферу иноческого бытия являлся драматическим стержнем множества житий, что во многом определяло и особенности их поэтики. В большинстве случаев избрание иноческого подвига было итогом жизненного пути сербских королей, спасительным выходом, освобождающим их от тяжкого греховного бремени, преграждающего путь к Богу. Конфликт между «мирским» и иноческим началом сосредотачивался преимущественно в сфере изображения внутренней, духовно-душевной жизни подвижника; вместе с тем его идеализируемый образ был неотделим от его греховного прошлого, что объясняло непоследовательность в оценке земных событий, о которых агиограф не имел возможности умолчать. Наиболее показательный пример описанных принципов изображения светских властителей встречаем в «Житиях королей и архиепископов сербских», написанных архиепископом Даниилом II и его учениками, где образы королей-иноков являются прежде всего образами покаянными[1].

Иной тип драматического конфликта, связанного с уходом подвижника из мира, встречаем в житиях св. Саввы, «первоучителя сербского», младшего сына Стефана Немани. Как известно, Растко (мирское имя св. Саввы) в семнадцатилетнем

возрасте покидает отеческий дом и отправляется на Святую Гору. Монашеский выбор царского сына становится вызовом для его окружения; это определяет и характер основного конфликта в начале повествования о святом, конфликта внешнего по отношению к его идеальному образу. О бегстве юного Растко на Афон рассказывается в первом пространном житии подвижника, написанном хиландарским иеромонахом Доментианом (около 1253 г.); некоторые любопытные сведения об этом событии можно найти и в Житии св. Симеона (Стефана Немани), принадлежащем перу того же автора (1264 г.)[2]. Однако наиболее пространно и подробно описано оно в Житии св. Саввы, составленном Феодосием Хиландарцем (конец XIII – начало XIV в.)[3]. С точки зрения популярности этого сочинения не только в Сербии, но и за ее пределами, а также многочисленности переработок и выписок из него, встречающихся в рукописях, вплоть до XIX в., оно представляет собой весьма редкое явление в славянской средневековой прозе. Совершенно особое место в композиции феодосиевского Жития занимает история бегства св. Саввы на Святую Гору; есть основания полагать, что именно интерес к той части Жития, где она излагается, причем в довольно занимательной, не вполне свойственной сочинениям житийного жанра форме, в значительной мере обусловил широкое распространение Жития как в Сербии, так и на Руси. В настоящей работе мы коснемся некоторых особенностей идеального образа Растко-Саввы как царского сына и истории его бегства на Афон в изложении Доментиана, Феодосия и безымянного русского книжника конца XVII – начала XVIII в.[4]

Несмотря на всю сложность описываемых им житейских обстоятельств, Доментиан, в соответствии с панегирическим складом своих сочинений, стремится ни в коей мере не нарушить представление о всецелой преданности Богу не только самого святого Саввы, но и его родителей. Будучи у б е ж д е н в изначальном предопределении подвижника к святости (так, Растко для него уже в начале Жития св. Саввы «великий светильник Божий»), агиограф избегает в своем сочинении деталей, которые могли бы направить рассказ в русло повествования о земных, мирских устремлениях и помыслах святых. Читая молитву Немани и Анны, родителей Растко, о даровании им сына,

можно заметить, что автор особо выделяет высший, духовный смысл его рождения, состоящий в христианском просвещении им своего отечества; при этом отсутствует какой-либо намек на то положение в обществе, которое он должен будет занять: **Господи, приложи нама родити чедо по воли твоѥго милосрьдиꙗ и по сьмотрению твоѥмоу божьствьномоу, ꙗко да бесчисльною силою твоѥю боголюбьнаго твоѥго благовѣрниꙗ испльнить своѥ отьчьство...** Правда, позднее Доментиан мимоходом упоминает о желании отца и матери святого видеть его на сербском престоле, но лишь до тех пор, пока не открылся им Промысел Божий об их чаде. В той же молитве в изложении Феодосия о будущем сыне говорится лишь как об утешении родителей и как о наследнике сербского престола: ...**Даждь намь по твоѥи благосты прижити еште чедо моужскыи поль, иже боудеть оутѣшеніе доуши нашеи и наслѣдникь тобою нашеи дрьжавы...** Далее мы можем обратить внимание на одну несущественную с первого взгляда деталь в рассказе о юношеских годах св. Саввы. Так, Феодосий говорит о том, что удел, данный родителями сыну, был предназначен для увеселений его вместе с вельможами. Доментиан в данном случае избегает упоминания о Растко, очевидно, полагая, что веселье, о котором идет речь, нельзя было назвать духовным веселием о Господе, и оставляет его лишь для слуг:

Даста ѥмоу ѥдиноу страноу царьства своѥго вь область ѥмоу и на веселиѥ слоугамь ѥго[7].

ѡтьдѣлише емоу родителіе страноу нѣкою дрьжавы своее, ѡтьходити емоу на поглоумленіе сь вельможами и сь благорѡдными юношами веселити се[8].

Феодосий упоминает о желании родителей Растко женить сына, в то время как у Доментиана об этом нет ни слова. Доментиан не склонен углубляться в подробности душевного состояния тех, о ком он пишет. Так, сказав о «плаче» и «печали» родителей и слуг, узнавших о монашеском постриге Растко, он спешит упомянуть, что эта печаль была соединена со страхом Божиим и что совершившееся было воспринято как чудо, как Божие посещение. Говорить об отчаянии ближних святого в этой связи автор избегает, не желая намекать на их духовную

немощь. У Феодосия же отчаяние родных и слуг подвижника изображается со множеством подробностей:

...и по вьсемоу царьствию слышавьше малии и велиции толико чоудо бывьшеѥ, ѥже николиже бѣхоу прѣжде видѣли, страха божиꙗ и оунынигa и печали и сѣтованиꙗ вьси испльнише се...[9]

...родители сына, братїа брата, раби владыкоу кричимимы гласы призываюште на оутѣшенїе скрьби, и паче вь бедоу вьпадаюште, твораше бо ѥ оуродивы страсть[10].

Разумеется, своего рода «психологический натурализм» является здесь вполне оправданным, если принимать во внимание проповедническую, «учительную» настроенность Феодосия как агиографа. В его представлении через искушение отчаянием Неманя и Анна постепенно приходят к осознанию того, что они должны Богу больше, нежели обещали в молитве, и что дарованный им Богом сын Ему и принадлежит.

Панегирическое начало сочинений Доментиана, о котором мы говорили выше, неотделимо от поэтико-богословского видения им происходящего, от его стремления к истолкованию духовного смысла событий из жизни подвижника. Так, повествование о юношеских годах святого Саввы позволяет ему сосредоточить внимание читателя на нескольких темах — послушание, отношения отца и сына, представление о Промысле Божием. В Житии св. Симеона, обращаясь к этим темам, он создает своего рода многоплановую картину, последовательно, в движении от Ветхого Завета к Новому, воссоздавая ряд образов из Священного Писания. Тоску Немани, лишившегося Растко, агиограф уподобляет печали Иакова, который потерял Иосифа и не ведал, что Бог печется о нем[11] Переходя к теме послушания, он ссылается на Книгу Притчей Соломоновых[12]. Далее следует особенно любопытное и смелое сравнение взаимоотношений святого Саввы и его отца с отношениями Лиц Святой Троицы: **и о вьсѣмь сьмотре прѣподобьнаго отьца своѥго и подоблꙗаше се добрыимь дѣломь ѥго, ꙗкоже нельжна прѣмоудрость божиꙗ сьвѣдѣтельствова вь светомь ѥваньгелии своѥмь: иже видить сынь отьца творешта, тожде и сынь творить**[13]

Наконец, в молитве Растко об исполнении им «слова святого Евангелия» тема послушания отцу сменяется темой послушания

и преданности Христу: отец оставляется юношей ради Христа, но и он последует по стопам сына. Доментиан говорит об «исхождении» Растко из мира как о великой тайне для этого мира: **И примоливь Христа на помошть себѣ, и знаменикмь кго светыимь, крьстьныимь ороужикмь, оукрѣпивь се, изиде изь мира сего никомоужде вѣдоуштоу развѣ водителю кго Христоу сьпасителю вьсѣх, и избранныимь слоугамь кго, иже с намь вьзлюбише послѣдовати Христоу**[14].

Отношение подвижника к Христу, его связь с Ним в представлении Доментиана вполне могли бы составить предмет отдельного исследования. Сейчас же упомянем в этой связи об одном символическом образе, распространенном как в византийской, так и в славянской литературах, имеющем различные варианты у разных авторов, в данном случае – у Доментиана и Феодосия. Имеется в виду образ «охоты на оленя», особенности которого у двух агиографов достаточно точно характеризуют художественные принципы каждого из них. В изложении Феодосия Растко уходит охотиться на оленей, то есть на Христа, в то время как у Доментиана Христос уже «уловил» юношу, а вонзенная Им в него стрела зажгла в нем божественную любовь. Таким образом, в первом случае святой сам устремляется к Богу, во втором же Бог предопределяет его путь как Своего угодника.

Ономоу же соуштоу изьдавьна Христомь оуловлкноу бывьшоу, и любовьною стрѣлою оустрѣлкноу, кгоже любовию оуꙗзвивь се...[15]

не бѡ вѣдѣаста, ꙗко не елене хоштеть оуловити, нь источника живѡтнаго Христа, ꙗко напоити оуеленкноу доушоу кго, запаливьшоуюсе ѡгнкмь желанныимь любве его[16].

Следует отметить, однако, что указанный образ у Доментиана – лишь основание символической картины, которая создается им в дальнейшем повествовании. Новый символический образ строится на основе «восхождения» по «лестнице» значений слова «гора». Это: гора, где Растко должен был ловить зверей, образ «Святой горы» в Псалтыри – **Привитак по горамь ꙗко пьтица по словеси богоотьца Давида: господи, кьто обитакть вь жилишти твокмь, или кьто вьселить се вь светлоую гороу твою?** – и, наконец, Святая Гора (Афон), куда вселяется святой.

вселение в «пустыню» позволяет уподобить его св. Иоанну Крестителю[17]

Возвращаясь к рассказу Доментиана о том, как была воспринята весть о пострижении царского сына, следует отметить особое воздействие случившегося – в его изложении – не только на чувства и религиозное сознание Немани и его ближайшего окружения, но и на христианские представления народа. Обращают на себя внимание слова агиографа, которые в одной из своих статей приводил еще Стоян Новакович: **и по вьсеи земли дрьжавы кго велико сѣтованик и оужась бысть, прѣжде невидѣное видѣвше и неслышанное слышавьше, и светык црькви мольбы оумножише, и страха божиꙗ и оумиленииꙗ вьси испльнише се, и прочии чловѣцы светыимь доухомь наоучени пѣсни сьмысливьше и сѣтоуюште поꙗахоу о ошьствии богомоудрааго юноши**[18].

Хотя, по мнению ученого, Церковь не могла одобрять песни, о которых упоминает Доментиан[19], не следует забывать об имеющемся в тексте Жития св. Симеона указании агиографа, что они пелись под воздействием Святого Духа, что свидетельствует о присущем им духовном значении. Можно было бы предположить, что это «пение с сетованием», которое было попыткой постигнуть смысл таинственного отказа царского сына от земных благ и власти, положило начало бытованию духовных стихов у сербов. В другом сочинении Доментиана, Житии св. Саввы, мы также встречаем слова, подтверждающие, что уход Растко на Святую Гору явился побуждением к подлинному осмыслению христианских ценностей в народной среде: **...оть толѣ искра божиꙗ вьжеже се вь срьдьцихь правовѣрьныихь вь отьчьствѣ кго, и оть того часа обоуздани быше вьси страхомь божнкмь, иже разоумѣше божии промысль бывьшии о нкмь...**

Как известно, история царского (княжеского) сына, более земных сокровищ возжелавшего Царства Небесного, сюжет, достаточно распространенный в мировой литературе. Достаточно вспомнить Повесть о Варлааме и Иоасафе, которая, как и феодосиевское Житие св. Саввы, получила широкое распространение в русской словесности. Первое является самым популярным памятником переводной литературы (известно более 600 ее русских списков)[21], в то время как Житие, написанное Феодосием, вероятно, было самым читаемым среди житий,

заимствованных из других славянских литератур (известно около 100 списков). Оба памятника имели хождение в извлечениях и переработках[22].

Житийный образ святого Саввы, Божиим Промыслом ставшего не наследником сербского престола, а архиепископом сербским, проникает в русскую книжность вместе с пространной редакцией феодосиевского Жития в первой трети XIV в. В тоже время начинает распространяться на Руси и краткая редакция этого сочинения, явившаяся простым сокращением сербского текста – известно по крайней мере восемь ее списков. Переработки Жития св. Саввы стали появляться в России, очевидно, не ранее XVII столетия. Среди них известны опубликованная Л. Стояновичем (текст авторства Филофея Лещинского в Сборнике конца XVII – начала XVIII в., хранящемся в ГИМ – Син., № 146), а также помещенная в Сборнике начала XIX в. из собрания Барсова, № 1579 (ГИМ). Обнаруженный нами несколько лет назад в Научной библиотеке Саратовского университета текст Жития св. Саввы, также представляющий одну из переработок феодосиевского сочинения, не имеет отношения ни к краткой XIV в., ни к упомянутым переделкам Жития более позднего времени. Отрывок из Жития помещен в старообрядческом сборнике смешанного содержания, вероятнее всего, относящемся к началу XVIII в. (собр. Мальцева, № 1235)[23] Здесь мы имеем дело с не вполне обычным явлением, а именно с переработкой части Жития, в результате которой появилась новая русская редакция одного лишь отрывка сочинения Феодосия. Несмотря на то, что текст имеет заголовок: «**М(еся)ца генваря въ ді д(е)нь житїе и подвизи иже во с(вя)тых ѡ(т)ца н(а)шего Савы архїеп(ис)к(о)па сербскагѡ**», повествование в нем обрывается на том месте, где слуги Стефана Немани расстаются с юным иноком Саввой, убедившись, что не осталось никакой надежды на его возвращение домой вместе с ними. Вступление, имеющееся во всех списках пространной редакции, как сербских, так и русских, также опущено; текст начинается словами: «**сеи бѣ блаженныи Сава сынъ жупана великаго игемана и государя сербскаго**».

Русский автор в основном сохранил неизменным текст той части Жития, которую позаимствовал у Феодосия. Вместе с

тем он вносит в изложение сербского автора существенные изменения: в нескольких местах оно прерывается и между фразами Феодосия помещаются отрывки, сочиненные нашим книжником. Первый их них присоединен к словам о приходе Растко в родительский дом вместе со знатными юношами из своего удела. Здесь отец и мать просят его послушать их совета, доставить им радость и жениться — его брак позволил бы им спокойно умереть. А именно, Неманя и Анна предлагают сыну, в том случае, если он не захочет взять за себя девушку из своей среды, найти для него невесту в ином государстве — причем самым желанным для них был бы, как следует из приведенных книжником слов, брак Растко с девушкой из России, из «**великаго властодержства московскаго**». Свое желание они объясняют тем, что русские девицы царского рода весьма благочестивы («**цвѣтꙋт благочестїем**»). Как видим, русский книжник не слишком заботится о соблюдении исторической точности, ибо, желая приблизить времена святого Саввы, когда Русь была под татарским игом, к своей эпохе, с легкостью соединяет их с временами Московского царства.

Благоразумный юноша уходит от прямого ответа и говорит, что ему еще не пришло время жениться. Тогда в разговор вступают вельможи («**вси велможи и кнѧзи и воеводы и стратилаты**»), настаивая на том, чтобы Растко исполнил желание родителей. Они напоминают ему, что вступление в брак — его долг как наследника сербского престола: «...**донде(же) древо ботѣет и цвѣтет тогда і вѣтвїе бывает. А тебѣ г(осꙋ)д(а)рь, вси земли сербскїѧ пасти, ц(а)рствовати в насъ рабѣх твоих**».

Этот диалог мог бы нам напомнить сцену из народной песни о святом Савве, в которой родители, слуги и священство также просят его жениться[24]. В ответ на настойчивые обращения к нему слуг царский сын попросту повелевает им умолкнуть: «**он же ѿвѣщавъ: вамъ рече подобает о сем молчати, они(же) ꙋмолкоша, да не разгневают его...**»

Следующая авторская вставка касается беседы Растко с русским иноком, пришедшим вместе с другими за милостыней на двор Стефана Немани. Инок испытывает юношу, желая понять, действительно ли он осознает, насколько трудно будет ему привыкать к монашеской жизни, исполненной лишений, после

многих лет, проведенных в роскоши и почете: «...**н(ы)нѣ слꙋжат ти кнѧзи и тысѧщницы земнїи, а тамо своима рꙋкама мотыгою начнеши землю копати. ї всѧ скорби имаши терпѣти**».

Третий крупный отрывок, являющийся плодом художественных исканий русского книжника, – это плач родителей св. Саввы, получивших от охотников, которые должны были сопровождать его в лесу, весть о его исчезновении. Родители печалятся не только из-за расставания с сыном, но и потому, что потеряли духовного наставника. Здесь мы слышим слова матери Растко о желанном для нее браке сына и слова отца о нем как о наследнике престола. Следует напомнить, что у Феодосия плач родителей (который по своему содержанию соответствует этому отрывку) помещен в другом месте, а именно, после рассказа о том, как родители получили письмо и прядь волос сына от своих слуг, вернувшихся со Святой Горы. Очевидно, что для нашего книжника этот плач является кульминационным моментом повествования. Он особенно интересен благодаря появляющемуся в нем образу Сербской земли-вдовы, у которой отняли мужа – главу и предводителя. Этот образ, который встретится нам и в дальнейшем изложении, в словах воеводы, уговаривающего Растко вернуться, представляет собой художественное ядро сочинения. Приведем здесь отрывок из «плача», слова Стефана Немани, обращенные к пропавшему сыну, а также слова воеводы: 1. **ѡт(є)цъ ж(є) плача г(лаго)лаше: н(ы)нѣ печал(ь) познах; на кого возрю ли с ким побесѣдоую, кто мѧ поꙋчит ѡт писанїѧ, кто мѧ накажет страх б(о)жїи имѣти, кого н(ы)нѣ бл(а)гословлю на великое сїе г(осу)д(а)рство, ѡ лютѣ мнѣ с(ы)не мои, что сотворил еси. Ни все ц(а)рство мое стоит единои твоеи м(ꙋ)дрости. Ꙋмрꙋ чадо и жити не хощꙋ. Вдовствꙋет сербскаѧ землѧ, плачетсѧ началника своего.**

2. ...**Но и вси твои кнѧѕи и паты і воеводы і тысящницы с воплем і всѧ землѧ твоѧ ꙗко вдова мꙋжа вопїет.**

Настаивая на возвращении Растко домой, воевода напоминает ему о его сыновнем долге – сменить престарелого отца на престоле; желая вызвать у него сочувствие к себе, он высказывает опасение, что его господин сурово накажет его за невыполненное приказание (и эта вставка принадлежит перу русского автора): «**требꙋют тѧ родители твои, и вси велможи ваши ї**

братїа твоа. іако ѡ(тє)ць престарѣл и г(осꙋ)д(а)рьство требꙋет та началствовати, аще ли ѡставити та имам, то ꙋмрети іли сходникꙋ быти в чꙋжаа страны».

Как у Доментиана, так и у Феодосия возвращение св. Саввы домой, о котором просят его ближние, не связывается с темой его брака и престолонаследия ни в рассказе о его бегстве на Афон, ни позднее. Мать и отец добиваются возвращения сына лишь потому, что любят его и тоскуют. Убедившись, что это невозможно, они уговаривают его вернуться домой хоть ненадолго: «**много же молет се, и великы болѣзни пламень ѡть нихь ѡтьнети глаголють, аште сподобет се пришьствїа его, и пакы вь поустыню вьзвратити се ѡбѣштавающте**» [25]

Появление новых, по сравнению с сочинениями Феодосия, тем у русского книжника, возможно, в какой-то мере было связано с его размышлениями о престолонаследии в России, однако их введение в текст стало прежде всего художественной находкой. Наряду с другими переработками Жития св. Саввы на русской почве, его краткой редакцией, примерами влияния Жития на развитие русской агиографии XVI и последующих веков, сочинение русского книжника-старообрядца является весомым подтверждением огромного интереса к личности св. Саввы, его житию, к истории Сербии в русской церковной и читающей среде. Неизвестный нам автор, живший на рубеже двух эпох в русской словесности, проявил особенный интерес к самой драматически насыщенной части феодосиевского Жития. Для него оказалось интересным описанное Феодосием противостояние двух «миров», один из которых представлен идеальным образом царского сына и будущего святого с его всецелой преданностью Христу, другой же — образами близких ему, но неспособных понять его устремления людей, не имеющих подлинного религиозного опыта. Будучи взращен «мирской» средой, Растко остается свободным от нее, в то время как он для этого «мира» успел стать законным достоянием и драгоценным приобретением, с которым «мир» не желает расстаться. История его бегства на Святую Гору становится историей его спасения от притязаний «мира», и именно это содержание придает ей композиционную законченность в сочинении Феодосия Хиландарца. Желая создать на основе этой части Жития по-

учительную повесть, русский книжник развивает намеченное у Феодосия противостояние, позволяя близкому окружению Растко вступить с ним в спор относительно его будущего. В его сочинении появляется своего рода «мирской» идеал царского сына как наследника престола, отца семейства и «начальника» сербской державы. Дополнительно вводимые монологи и диалоги не только усилили эмоциональность повествования, но и позволили автору создать образы мирян, близкие его современникам-читателям. Вместе с тем, несмотря на известное влияние русского разговорного языка, которое можно ощутить в рассмотренном нами тексте, рассказ о святом Савве, каким его задумал наш автор, никак не нарушает общий стилистический характер повествования Феодосия.

Все сказанное выше могло бы, очевидно, послужить также свидетельством того, что Феодосий, чье творчество, с точки зрения следования канонам жанра, вполне соответствовало традициям средневековой агиографии, все же расширил эстетические границы повествования, обычные для средневековых житий и, в отличие от Доментиана, как агиограф несколько опередил свое время. Это проявилось как в занимательности изложения – прежде всего в той части Жития, которая была использована русским книжником, – так и в очевидном внимании к образам мирских людей и к особенностям их мировосприятия. Новые художественные черты, которыми отмечено сочинение Феодосия Хиландарца, открыли его повествование для читателей последующих эпох, а для книжников нескольких поколений послужили побуждением к творчеству.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Изд.: Животи краљева и архиепископа српских, написао Данило II и други, на свијет издао Ђ. Даничић, Загреб, 1866.

[2] Оба жития опубликованы в изд.: Живот Светога Симеуна и Светога Саве, написао Доментијан, на свијет издао Ђ. Даничић, Биограду, у државној штампарији, 1865.

[3] Изд.: Живот Светога Саве, написао Доментијан (ошибочно вместо Теодосије), на свијет издало Друштво србске словесности, трудом Ђ. Даничића, у Биограду, у државној штампарији, 1860.

[4] Основные положения настоящей статьи изложены в работе: *Л. К. Гаврјушина.* Свети Сава-царски син код Доментијана, Теодосија и једног руског књижевника XVII–XVIII века // 29 научни састанак слависта у Вукове дане (МСЦ, Београд–Нови Сад, 1999). Београд, 2000. С. 5–12.

Доментиан, Житие св. Саввы. Текст приводится по изданию Дж. Даничича (далее – Доментиан, ЖСС). С. 119.

[6]Феодосий, Житие св. Саввы. Текст приводится по изданию Дж. Даничича (далее – Феодосий, ЖС). С. 4.

[7]Доментиан, Житие св. Саввы // Доментиан, ЖСС. С. 121.

[8] Феодосий, ЖС. С. 5.

[9]Доментиан, Житие св. Саввы // Доментиан, ЖСС. С. 130.

[10] Феодосий, ЖС. С. 11.

[11] Доментиан, Житие св. Симеона // Доментиан, ЖСС. С. 25.

[12] Там же. С. 26.

[13] Там же. С. 26.

[14] Там же. С. 26–27.

[5] Доментиан, Житие св. Саввы // Доментиан, ЖСС. С. 123.

[16] Феодосий, ЖС. С. 10.

[17] Доментиан, Житие св. Саввы // Доментиан, ЖСС. С. 123–124.

[18] Доментиан, Житие св. Симеона // Доментиан, ЖСС. С. 27.

[9] *Ст. Новаковић.* Стара народна песма о одласку Св. Саве у калуђере // Отаџбина. II. Београд, 1880. С. 228–229.

[20] Доментиан, Житие св. Саввы // Доментиан, ЖСС. С. 130.

[21] Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. / Подгот. текста, исслед. и коммент. И. Н. Лебедева. Л.: Наука, 1985. С. 34.

[22] *Л. К. Гаврюшина.* Русская рукописная традиция Жития св. Саввы // Советское славяноведение. 1984. № 1. С. 68–82

[23] Текст сочинения русского книжника из собрания Научной библиотеки Саратовского университета опубликован в качестве приложения к статье: *Л. Гаврюшина.* Еще одна русская редакция Жития св. Саввы Сербского // Археографски прилози. № 22/23. Београд, 2000 /2001. С. 445–478.

[24] *Ј. Ђонић.* Св. Сава у народним и уметничким песмама. Београд, 1935. С. 1–5.

[25] Феодосий, ЖС. С. 28.

В. В. Садокова

СЕМАНТИКА ПРИПЕВОВ В КАЛОФОНИЧЕСКОЙ СТИХИРЕ (на примере стихир подготовительных недель Великого поста)

Калофоническая стихира* по праву может считаться кульминацией в развитии мелизматического** стиля. Расцвет ее приходится на конец XIII–XV в. Этот жанр открывает новый этап авторского творчества.

Отечественные и зарубежные исследователи 2-й половины XX в.[1], так или иначе затрагивающие феномен калофонии, сводили суть калофонического стиля к главенству музыкального начала над текстовым. Поводом к такому суждению является наличие в рукописном нотированном варианте песнопения дополнительного материала[2]. Главным образом, это повторы слов и фраз текста, включение несмыслонесущих слогов (терере, тирири), а иногда и привнесение совершенно нового материала. Вопросом систематизации этих повторов, выявлением логики их функционирования никто не занимался. Однако из работы в работу переходит суждение о главенстве музыки[3] над текстом и об отсутствии смысловой функции повторов. Исследование текстов калофонических стихир убедило меня в обратном. В каждой из групп текстов (стихиры двунадесятым праздникам, стихиры святым, стихиры Постной Триоди и т. д.) присутствует

---

* Дословно «прекраснозвучная», το καλλος – красота; η φωνη – голос, звук.

** Μελιςμα – песнь, мелодия. Это исполнительский стиль, в котором на один слог текста приходится целое мелодическое построение.

своя логика в количестве повторяемого материала, его местоположении и качестве. Для обоснования этой точки зрения необходимо сделать следующее:

Во-первых, систематизировать повторяемые текстовые фрагменты и таким образом попытаться понять логику мелурга*.

Во-вторых, определить функции повторов (особенности их смысловой нагрузки и поведения в тексте).

В-третьих, исследовать вопрос генезиса повторов, выяснить их происхождение.

Ответ на эти вопросы позволит сделать достаточно обоснованные выводы о соотношении текста и распева в калофонических стихирах и о том, насколько доминирующее положение занимает музыкальное начало в этих песнопениях.

Мной были использованы две рукописи XV в. — Греч. 126 РНБ и Стихирарь 1251 из собрания монастыря св. Екатерины на Синае. Свое исследование я ограничила исключительно стихирами подготовительных недель Великого поста (недели Мытаря и Фарисея, недели Блудного сына и недели Страшного Суда).

Авторское толкование стихир Постной Триоди связано с двумя композициями. Они вытекают из особенностей текстов, образующих две группы — стихиры подготовительных недель Великого поста и и стихиры Страстной седмицы (включая субботу Лазаря). И в одном и в другом случае в калофонической версии стихиры лежит принцип повтора ключевых слов, фраз, так сказать, смысловых центров; однако только в стихирах подготовительных недель Великого поста принцип повтора вырастает до уровня рефренной композиции. Таким образом, совершенно явно присутствует система, в которой повторы выполняют функцию рефренов.

Рефрены с точки зрения характера их проведения могут быть разделены на стабильные и мобильные. Стабильные рефрены приходятся на конец строки в неизменном виде (именно так, как они изложены в тексте). Мобильные рефрены также звучат в конце строки, но сколько угодно и в каком угодно

[3] То есть автора напева. В жанре калофонической стихиры он же является и интерпретатором текста.

виде (даже измененном по желанию автора). Это видимое различие в характере проведений является следствием различия внутреннего, а именно их содержания. Словарь стабильных рефренов очерчивает сферу Божественную и всего того, что несет характер надчеловеческий (вот какие стабильные рефрены присутствуют в стихирах: «Вседержитель Господи», «Отче Благий», «Жизнодавче», «О, сколько страха тогда!»). Словарь мобильных рефренов звучит как бы из уст человека, говоря словами Андрея Критского, «познавшим себя обнаженным от Бога и вечного царствия и сладости из-за своих согрешений» * (вот они: «О, знаю, сколько могут слезы»; «о, окаянный я!», «душе моя, душе моя мрачная»; «несчастный»).

На каждую память (дату) приходится два рефрена. Один из них связан с идеей Всемогущества и Всеблагости Божией (рефрен стабильный); другой — бедности и наготе человеческой, когда он удален от Бога (рефрен мобильный).

В Воскресение *Мытаря и Фарисея* в качестве смысловой доминанты автор калофонической версии устанавливает следующие фрагменты: рефрен стабильный — «**Вседержитель Господи**»; рефрен мобильный — «***знаю, сколько могут слезы***»;

в Воскресение *Блудного сына* «**Отче Благий**» (рефрен стабильный) и «**О, окаянный**» (рефрен мобильный);

в Воскресение *Страшного Суда* «**о, сколько страха тогда**» (рефрен стабильный) ***и*** «***душа моя, душа моя черная***» (рефрен мобильный).

«*Само по себе сопоставление двух неизмеримых, непроницаемых бездн,* — пишет Аверинцев, — *бездны греха и бездны благодати — являет собой один из ключевых моментов христианской мысли...*» ** В большинстве случаев на одну память в рукописи две калофонические стихиры. В одной из них рефрен стабильный, в другой — мобильный. В неделю же Мытаря и Фарисея только одна стихира, но это сопоставление остается, так как два рефрена помещаются уже в одной стихире. В стихире «Вседержитель Господи» оба рефрена изложены в первой строке. С самого

* Великий покаянный канон, 3-й тропарь первой песни канона.

** *С. Аверинцев.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 227.

начала они устанавливают в мысленном пространстве два полюса – Вседержителя Господа и человека, связующим звеном между которыми оказывается покаяние – безграничная сила слез. «Вседержитель Господи» – стабильный рефрен, он звучит в неизменном виде в конце каждой строки. Рефрен «знаю, сколько могут слезы» мобилен. Каждый раз он звучит по-новому: «слезы, сколько могут» – в конце первой строки; «слезы» – в конце второй строки; «о, сколько могут слезы» – в конце третьей; «слезы» – в конце четвертой:

1. Вседержитель Господи, знаю сколько могут слезы. **Слезы сколько могут** Вседержитель Господи.
2. Езекию из врат смерти вывели **Слезы**.
3. Грешницу от многолетних согрешений спасли. **О сколько могут слезы.**
4. Мытаря больше чем Фарисея оправдали. **Слезы** *Вседержитель Господи.*

И прошу, к ним причислив, помилуй меня. *Вседержитель Господи.* Помилуй меня.

Они звучат после каждого смыслового отрезка, являясь одновременно и напоминанием о главном и подтверждением только что прозвучавшей мысли. Развитие в такой композиции происходит по кругу, где центром являются рефрены.

Таким образом, с одной стороны, рефрены в калофонических стихирах раскрывают сокровенный смысл Богопознания. Лишь через «*погружение* (души) *в болезненный ад покаяния*», когда душа вопиет к Богу «увы мне», «о, окаянный я!», «о несчастный я», «душе моя мрачная!» «*нисходит на человека благодать Святого Духа и возводит его в сферу Божественной Жизни*» *. Как говорил Силуан Афонский, только исстрадавшаяся душа может принять благодать Святого Духа, а нем «*Его созерцать в себе и во всех, Его Одного видеть всенаполняющим сердца человеческие*» **, славословить и воспевать «Отче Благий», «Жизнодавче», «Вседержителю».

С другой стороны, рефрены являются «ключом» даты. Это мораль евангельской притчи, положенной Уставом для чтения этого дня. В отличие от мобильных рефренов, которые

* *Арх. Софроний.* Подвиг Богопознания. М., 2002. С. 26.

** *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. М., 1998. С. 104.

не конкретизируют событие (а выражают покаяние души), стабильные рефрены являются кратким выражением даты. В Воскресение Блудного сына стабильный рефрен «Отче Благий», в Воскресение Страшного Суда – «о, сколько страха тогда», в Воскресение Мытаря и Фарисея «Всесильне Господи».

Особого внимания заслуживает вопрос генезиса рефренов, а именно определение их источников. Дело в том, что они являются либо точной цитатой, либо аллюзией на конкретный текст. В первом случае автор калофонической версии «высвечивает» в тексте стихиры фрагмент известной молитвы[1]. То есть первоначально фрагмент определенной молитвы заимствуется автором стихиры, а потом он же особо подчеркивается автором калофонической версии. Он принимает на себя функцию рефрена и таким образом акцентируется. *Во втором случае* заимствуется не только конкретный фрагмент молитвы, но и композиционный прием. То есть в том тексте, на который идет отсылка, этот же самый фрагмент, как и в калофонической стихире, многократно повторяется и выполняет функцию рефрена. Прием точного цитирования встретился всего однажды, гораздо чаще встречается заимствование композиционного приема. Остановимся на каждом из этих случаев.

Цитирование Священного Писания встречается уже в апостольской проповеди; а далее у всех, кто обращается с соборной проповедью либо частным наставлением (уже у Григория Богослова, Василя Великого, Иоанна Златоуста). Цитирование гимнографии (наряду со Священным Писанием) многократно использует Роман Сладкопевец (например, в поэме на Великую Среду помимо псалмов, пророков, Н. З., он включает цитаты древнейших молитв: Царю Небесный, молитвы перед причастием И. Златоуста, чин отречения от сатаны и т. д.). Традицию эту по-своему продолжили и авторы калофонических версий. В качестве рефрена иногда выступает авторский фрагмент, который вначале был включен в текст стихиры, а потом особо высвечен (приняв на себя функцию рефрена) автором калофонической версии. Пример дословного цитирования – стихира на Воскресение Страшного Суда «Когда поставятся престолы». В качестве рефрена мелург выбирает фрагмент канона Андрея Критского. Это дословная цитата 20-го тропаря восьмой песни

канона. В нем как раз речь идет о страшном суде. Вот этот фрагмент:

Οταν Κριτης καθισης ως ευσπλαγχνος,
Και δειξης την φοβεραν δοξαν σου Χριστε,
ω ποιος φοβος τοτε.
Καμινου καιομενης παντων δειλιωντων
Το αστεκτον του Βηματος σου.

(Егда Судие сядеши яко благоутробен, и покажеши страшную славу Твою, Спасе,
о каковый страх тогда, пещи горящей, всем боящимся нестерпимаго судища Твоего.)

Эта фраза (о, сколько страха тогда) прерывает описание суда воплем ужаса и трепета души. Сначала она заимствуется автором стихиры, а потом уже и выносится в качестве рефрена для калофонической обработки. Рефрен (ω ποιος φοβος τοτε) – стабилен. Это неизменное сочетание, приходящееся на конец фраз:

4. Но едине человеколюбче, Царь света, прежде конца приди и обратив через покаяние помилуй меня.
1. Когда будут поставлены престолы и открыты книги
и Бог сядет на суд, о сколько страха тогда!
2. Ангелы предстоят в страхе и река огненная течет
Что сделаем тогда люди, подчиненные многим грехам, о сколько страха тогда!
3. Когда же услышим Его зовущего благословенных Отца в царство
Грешных же зовущего в муку, о сколько страха тогда!
2. Что сделаем тогда люди, подчиненные многим грехам, о сколько страха тогда!
4. Но едине человеколюбче, Царь света, прежде конца приди и обратив через покаяние помилуй, меня помилуй меня.

Пример аллюзии на конкретный текст, то есть заимствование не столько цитаты, сколько композиционного приема, связан со словарем мобильных рефренов. Словарь мобильных рефренов стихир (на Воскресения Страшного Суда и Блудного сына) восходит к аналогичному словарю многократно повторяемых слов, фраз, восклицаний Великого покаянного канона Андрея Критского. В одном случае, это многократное, проходя-

щее сквозь весь канон обращение к душе. С другой стороны, это покаянные восклицания, в которых автор наделяет себя такими эпитетами, как «несчастный, окаянный».

Мы составили словарь этих восклицаний в каноне, а на основе его схему. Она отражает частоту употребления этих восклицаний в каждой песне и местоположение в тропаре. Эта схема позволяет сделать следующие выводы:

1. Обращения к душе мобильны по качеству. В разных вариантах они встречаются 98 раз. Всего встретилось 9 вариантов: Ταλαινα ψυχη, οιμοι ταλαινα ψυχη, ψυχη αθλια (в первой песне), ψυχη, ω ψυχη μου, ω ψυχη, ταπεινης μου ψυχη, πολυαμαρτητε ψυχη, πονηροτερα ψυχη.

2. Обращения к душе мобильны по местоположению в тропаре. Иногда они приходятся и на один и тот же слог в тропарях одной песни, иногда нет. Часто одинаковое местоположение этих восклицаний приходится на соседние тропари (например, в 1-м, 2-м и 3-м тропарях первого ирмоса третьей песни канона восклицание ψυχη попадает на 7-й, 8-й слоги; в этой же песни, но другого ирмоса из 10 раз употребления пять раз на 10-й слог – в 7, 9, 10, 12-м и 15-м тропарях). В 9-й песни обращения к душе приходятся на одинаковые слоги между соседними тропарями: на 34-й слог ω ψυχη μου в 3-м и 4-м тропарях; на 6-й слог ψυχη в 7-м и 8-м тропарях; на 17-й слог в 9-м и 12-м тропарях.

3. Смиренные эпитеты встречаются реже – всего 3 раза, но в одном и том же варианте: ο ταλας, ο ταλας εγω!

4. По своей природе, а следовательно, и по функции они суть одно и то же. И те и другие осуществляют связь между Священным Писанием и личным покаянием. Эти восклицания вкрапляются в вереницу ветхозаветных и новозаветных образов и направляют ум на восприятие церковной истории как своего личного опыта. Говоря словами А. Шмемана, «*События священной истории явлены как события моей жизни, дела Божии в прошлом как дела, касающиеся меня и моего спасения, трагедия греха и измены как моя личная трагедия*»*. С нашей

* *А. Шмеман.* Великий Пост. М.: МГУ, 2002. С. 66–67.

точки зрения, в каноне это достигается именно с помощью подобных восклицательных вставок к душе либо просто к самому себе «окаянному». Во всех случаях смиренные эпитеты попадают на те же слоги, что и обращения к душе в соседних тропарях. (Пример тому – 5-я песнь, где во 2-м и 4-м тропарях ο ταλας εγω! и η δικαια ψυχη приходятся на 8-й слог; а в 14-м и 18-м тропарях той же песни ο ταλας и αθλια ψυχη на 8-й слог.) И это служит еще одним доказательством сходства их функций. Таким образом, эти мобильные по составу и местоположению в тропарях восклицания осуществляют связь между церковной историей и личным покаянием.

Свойственны ли эти качества мобильным рефренам калофонических стихир? Совершенно очевидно, что да. Каждая из законченных фраз стихиры концентрирует в себе определенную память либо цитатой Священного Писания, либо его пересказом, либо цитатой гимнографии. По сути эта фраза идентична тропарю канона. Она также содержит в себе только один образ. В конце фразы автор помещает связку, которая применяет только что высказанную мысль, образ к кающемуся человеку. Это восклицание, обращенное либо к себе, либо к своей душе: «о, окаянный я», «душа моя черная», «увы мне». В качестве примера приведу стихиру на Воскресение недели Блудного сына «О скольких благ окаянный». Каждая из фраз завершается покаянным возгласом.

О, сколь великих благ несчастный себя лишил! **О несчастный!**
О, от какого царства отпал, о несчастный я!
Богатство издержал, которое взял, заповедь нарушил. **О несчастный, о несчастный я!**
Увы мне, **увы мне**, мрачная душа! В огонь вечный осужден **душе**
Поэтому прежде конца вопию Христу Богу:
Яко блудного сына приими меня, приими меня, приими меня Боже, и помилуй меня.

Аналогичный пример стихира на Воскресение недели Страшного Суда αναγραμματισμος ‘Увы мне, мрачная душе’

4. Иное, о душа, время настало **черная душа**
5. Действуй, предупреди **душа моя черная**
1. До какого времени не удаляешься от злых, **душа моя**.

До какого времени будешь валяться в праздности, **душа моя черная**.
2. Что не помнишь о страшном часе смертном, **душа моя**.
Что не трепещешь вся от страшного суда Спасителя, **душа моя**, что не трепещешь.
Что скажешь в ответ, что ответишь.
3. Дела твои предстоят на обличение твое.
Деяния твои в позоре откроются.
4. Иное, душа,
Действуй, предупреди, в вере возопий, **душа моя**.
Согрешила, согрешила Тебе,
Но знаю, человеколюбче, благоутробие Твое.

Отсылку к более древнему тексту, уже не столь явно, как в вышеприведенных случаях, а скорее намеком, представляет рефрен в стихире «Отче Благий» в Воскресение Мытаря и Фарисея. Мобильным рефреном этой стихиры являются восклицания: «слезы, о, сколько могут слезы, слезы сколько могут». То есть в качестве смысловой доминанты автором калофонической версии вынесена идея всесильности слез: они от смерти избавили Езекию, они спасли от многолетних согрешений Блудницу, они оправдали Мытаря больше, чем Фарисея. Совершенно очевидно, что рефренирование о силе слез не может не воскресить в памяти знающего слушателя поэму Романа Сладкопевца на Воскресение Лазаря. У Романа две поэмы на Воскресение Лазаря. В данном случае речь идет о той, где стабильной фразой, завершающей каждую строфу, является «слезы Марфы и Марии». Подход к этой фразе содержит несколько различных, но повторяемых вариантов: «сострадав, яко благоутробен, слезам Марфы и Марии»; «умилосердовшись, яко Благой над слезами Марфы и Марии»; «прекратив, Господи, слезы Марфы и Марии» и т. д. Смысл всех этих вариантов сводится к тому, что слезы-то и воскресили Лазаря. Христос сострадал слезам сестер и воскресил своего друга. В 18-й строфе, завершающей поэму, Роман подменяет слезы Марфы и Марии на слезы Адама и Евы (подход к ним такой: «мы увидим Твое Божественное Воскресение, которое нам дал Ты, отнимающий слезы Адама и Евы»). Я считаю, что в данном случае идет об аллюзии, намеке на этот текст. *Во-первых*, творчество Романа было хорошо известно и современникам и последователям. Рукописи XIII в.

(Минеи) содержат после 6-й песни канона не сокращенные варианты кондаков (кондак и икос), а поэмы целиком. *Во-вторых,* само явление рефренирования в первую очередь ассоциируется с творчеством Романа. *В третьих,* совершенно очевидна смысловая тождественность рефренов и в поэме Романа, и в стихире.

Таким образом, прием итеративности в стихирах подготовительных недель Великого поста вырастает до уровня рефренной композиции. Рефрены стихир являются смысловой доминантой текста и звучат в конце фраз. Вне зависимости от количества текстов стихир, на каждую память приходится два рефрена. Они устанавливают в художественном пространстве два полюса: Божественного благого – и падшего человеческого. С точки зрения характера проведения, первую группу рефренов можно охарактеризовать как стабильную; вторую как мобильную. Стабильные рефрены являются «ключом» даты, они концентрируют в себе мораль евангельской притчи, положенной Уставом для чтения этого дня. Рефрены мобильные не конкретизируют дату, они выражают покаянный вопль души. Рефрены являются звеном, осуществляющим связь времен. Они направляют ум на восприятие этого текста в непрерывной цепи творческой преемственности. Они настраивают восприятие слушателя на ассоциацию с конкретной датой, автором и его текстом. В большинстве случаев автор калофонической версии заимствует композиционный прием предшественников – Андрея Критского, Романа Сладкопевца; один раз встречается точная цитата тропаря А. Критского.

Исследовав природу повторов калофонических стихир подготовительных недель Великого поста, мы обнаружили строгую систему повторов, их функциональную определенность и значимость, как с богословской точки зрения, поэтической, так и композиционной; мы увидели родословную этих рефренов, уходящую к творчеству авторов-гимнографов Роману Сладкопевцу, Андрею Критскому. Таким образом, мы с полным правом можем утверждать, что повторы в стихирах являются авторской трактовкой текста, углублением и развитием его содержания в рамках традиций гимнографов греческой церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

Е. В. Герцман. Византийское музыкознание. Л.: Наука, 1989; *И. П. Шеховцова.* Традиции греческой риторики в византийском гимнографическом искусстве: Дис. канд. искусств. М., 1997; *E. Williams.* The treatment of the text in the kalophonic chanting of psalm. Studies in Easten chant, 1971.

Вот, например, какие дополнения вносит рукописный вариант калофонической стихиры. Вверху представлен текст не нотированной рукописи, а ниже — его калофоническая версия по рукописи 1251 (рукописные страницы 398 (1,2) –399 (1,2) – 400). Жирным шрифтом выделены несмыслонесущие слоги, курсивом — повторы текста.

Стихира на Вербное Воскресение

Προ εξ ημερων του πασχα, ηλθεν Ιησους εις Βηθανιαν
Και προσηλθον αυτω οι μαθηται αυτου λεγοντες αυτω
Κυριε, που θελεις ετοιμασωμεν σοι φαγειν το πασχα
Ο δε απεστειλεν αυτους
Απελθετε εις την απεναντι κωμην, και ευρησετε ανθρωπον κεραμιον υδατος βασταζοντα.
Ακολουθησατε αυτω, και τω οικοδεσποτη ειπατε
Ο διδασκαλος λεγει
Προς σε ποιω το πασχα μετα των μαθητων μου

Рукописный нотированный вариант калофонической стихиры

Προ εξ ημερων του πασχα, ηλθεν Ιησους εις Βηθανια
Και προσηλθον αυτω οι μαθηται αυτου λεγοντες αυτω
Κυριε, που θελεις Κυριε, που θελεις ετοιμασωμεν σοι φαγειτιριριτιριριτιριριτιριριτιριριτιριριτιριριτιριριτιριριτιριριτιριριτιρεριεριερερεριρετιρερεριερερεριρερεριρερεριρερεριρερερερερερερερερερερερερερερερετιτιτερερερετερερετιριριτιριριτιριριτιτιτιτιτιτιτιτιτιτιτιτιτιτιτιτιτιτιτιριιριιτιτιτιν φαγειν το πασχα
Ο δε απεστειλεν αυτους απεστειλεν αυτους
Απελθετε εις την απεναντι κωμην, απεστειλεν αυτους εις την απεναντι κωμην απεστειλεν αυτους απελθετε εις την απεναντι κωμην απεστειλεν αυτους απελθετε τετερερετετετετετετετετετετετετεαραλεραλεαλελεραλελεραραλεαλεραλεαλελεραλελεραρατετερερετετετετετετερερετετετετετετετετετετετετετετερερετετερερελερερελετερερελετερερεαπελθετε εις την απεναντι κωμην απεστειλεν αυτους εις την απεναντι κωμην απεστειλεν αυτους εις την απεναντι κωμην εις την απεναντι κωμην απεστειλεν αυτους απελθετε εις την απεναντι κωμην και ευρησετε ανθρωπον κεραμιον υδατος βασταζοντα. αλεραλεαλελεραλελεραραλεαλεραλεαλελεραλελεαλεραλεαλελεραλελεραραλεαλεραλεαλελεραλελευδατος βασταζοντα
Ο δε απεστειλεν απεστειλεν αυτους απελθετε εις την απεναντι κωμην απεστειλεν αυτους απελθετε τερερετερερετερερετερερερερετερερερερετερ

ερερερετερερετερερετερερετερερετερερετερερετερερετερρερετερετερερετερερετε ρερετερερερερετερερερερετερερερερετερερετερερετερερετερερετερερετερερετερ ερετερερετερερετερετερερετερερετερερετερερερερετερερερερετερερερερετ ερερετερερετερερετερερετερερετερερετερερετερερετερετερερετερερετερερ ετερερερερετερερερερετερερερερετερερετερερετερερετεερετερερετερερετε ρεΑπελθετε εις την απεναντι κωμην απεστειλεν αυτους εις την απεναντι κωμην απεστειλεν αυτους εις την απεναντι κωμην απεστειλεν αυτους Απελθετε την απεναντι κωμην και ευρησετε ανθρωπον κεραμιον υδατος βασταζοντα

Ακολουθησατε αυτω, και τω οικοδεσποτη ειπατε

Ο διδασκαλος λεγει λεγει Ο διδασκαλος

Προς σε ποιω το πασχα μετα των μαθητων μουΟ διδασκαλος λεγει Προς σε ποιω το πασχα μετα των μαθητων μου

[3] «Однако, начиная с того периода, когда в церковный обиход стал внедряться новый стиль, получивший название калофонического, взаимоотношения текста и музыки постепенно изменялись. В результате произошла трансформация и в системе “текст — напев” первый уступил главенство второй», см.: *Е. Герцман.* Кратима органикон. С. 101 // Византийский временник. 2000.

[4] Как пишет Карабинов, время с IX по XIV в. — застоя и упадка, когда ничего нового не создается, а новые тексты составляются из произведений предшественников (*И. Карабинов.* Постная Триодь. СПб., 1910).

А. С. Демин

ИЗ ИСТОРИИ ДРЕВНЕРУССКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА XV–XVI ВВ.

Литературное творчество древнерусского писателя характеризуется тремя основными компонентами – манерой повествования или изображения; идеями и представлениями; целями писателя. Самое неожиданное то, что, хотя мы многое знаем о памятниках, но меньше всего знаем цели их авторов, особенно неявные писательские устремления, которыми зачастую и определялись повествовательная манера, идеи и представления древнерусских книжников.

Данная статья посвящена выявлению авторских целей и является продолжением очерков, помещенных в предыдущем, одиннадцатом выпуске «Герменевтики древнерусской литературы». Во всех этих литературоведческих очерках, прежних и нынешних, произведения перебираются по отдельности, дается анализ литературных особенностей только избранных памятников и целей их авторов, пока только с минимальной привязкой целей к социально-политическим явлениям, то есть готовится лишь источниковедческая база для будущей связной и более глубокой истории древнерусского литературного творчества.

В предлагаемой статье обозреваются пять памятников XV–XVI вв.: «Сказание об Индийском царстве» второй редакции, «Сказание о Мамаевом побоище», «Большая челобитная» Ивана Пересветова, «Казанская история» и «Луцидариус». Перечисленные памятники настолько различны, что связывать

их вроде бы нет оснований. Однако с источниковедческой точки зрения они представляют сходный интерес: каждое из произведений уникально и ни на что в литературе не похоже; поэтому их трудно вставить в общую историко-литературную картину, а тем не менее сделать это необходимо. Такая попытка осмысления места памятников предпринимается в данной работе.

В результате очень неполных исследований названных памятников все же провидится (конечно, тоже очень предварительно) одна из линий развития древнерусской литературы с XV в. по середину XVI в.: можно убедиться, насколько озабоченней и серьезней становились произведения под грузом возраставших государственных и этнических проблем.

1. «Сказание об Индийском царстве»

Редакции. «Сказание об Индийском царстве» (или, как раньше его называли, «Сказание об Индейском царстве»), описывающее чудесные богатства Индии, произведение небольшое, а у текста небольших, особенно у развлекательных произведений обычно бывала бурная, временами почти авантюрная судьба. По наблюдениям В. М. Истрина, это сочинение об Индии богатой возникло в Византии, затем в XII в. с греческого языка было переведено на латинский язык с различными дополнениями, потом с латинского его перевели на сербский язык, а уж с сербского – неизвестно когда, может быть, в XIII, а может быть, в XIV в. – переведено оно было и на Руси[1], наверняка тоже с изменениями, так составилось древнерусское «Сказание об Индийском царстве». Что с ним делалось дальше – точно установить нельзя. Два старейших из дошедших до нас русских списков этого сочинения относятся уже к XV в.: один, кирилло-белозерский – к 1490-м гг.; другой, волоколамский – к самому концу XV в.[2]

Характер реально дошедшего в списках и потому представляющего для нас наибольшую ценность текста «Сказания» становится ясен благодаря интересной находке: В. М. Истрин обнаружил во второй редакции так называемой хронографической «Александрии», рассказывающей о жизни и приключениях Александра Македонского, около десяти отрывков,

сходных, иногда дословно, с дошедшим текстом «Сказания об Индийском царстве» Кто кем воспользовался? Вторая редакция «Александрии» появилась в начале XV в.[4] и, казалось бы, могла повлиять на дошедший текст «Сказания» второй половины XV в., однако в действительности следов такого влияния нет. Поэтому В. М. Истрин предположил обратное, – что как раз «Сказание об Индийском царстве» было использовано «Александрией», только «Сказание» использовалось в более раннем списке, чем списки, дошедшие до нас, может быть, в распоряжении редактора «Александрии» находилась даже первоначальная редакция «Сказания» конца XIV в., до нас не дошедшая[5]

Возможно, так оно и произошло, хотя представить по «Александрии», каков был текст первоначальной редакции «Сказания», очень трудно, почти что невозможно. Поиски списков первоначальной редакции «Сказания» пока мало что дали. Так, М. Н. Сперанский утверждал, что все-таки есть два списка первоначальной редакции: первый – XVI в., второй – начала XVII в. Однако первый список сгорел в 1812 г., а второй список содержит слишком много поздних изменений[6]. Какие изменения поэтапно претерпела первоначальная редакция – мы не знаем. Так что реально приходится ориентироваться лишь на «Александрию» второй редакции и списки «Сказания», условно говоря, тоже второй редакции. Ввиду отсутствия текста первоначальной редакции все выводы о смысле второй редакции «Сказания», конечно, обречены на большую или меньшую предположительность.

Сопоставление сходных отрывков «Александрии» второй редакции и «Сказания об Индийском царстве» все же позволяет убедиться в разной удаленности второй редакции «Сказания» второй редакции «Александрии» от их общего источника – от гипотетической первоначальной редакции «Сказания об Индийском царстве». Дело в том, что последовательность изложения богатств и чудес в сходных отрывках «Александрии» второй редакции и дошедшей редакции «Сказания» совершенно разная. «Александрия» второй редакции как приключенческое произведение рассказывает о чудесах и богатствах по землям и странам в порядке их посещения Александром Македонским

в его походах и путешествиях; и в числе этих земель названы не только и не столько Индия, сколько какие-то иные «въсточныя страны» (185), еще – некая «Мурьская (эфиопская) земля» (226), а также страна у «Чрьмнаго (красного) моря» (232). Во второй редакции «Сказания об Индийском царстве» же все эти богатства и чудеса отнесены только к Индии и систематизированы эти чудеса по темам; порядок изложения таков: какие есть в Индии люди, какие есть животные, какие есть драгоценные камни, каков ландшафт, каковы предметные занятия жителей, каково войско, каковы «полаты» и пр. Тут главная цель изложения – материальная. Думается, вряд ли в первоначальной редакции «Сказания» излагались в систематизированном виде все эти богатства Индии, а составитель второй редакции «Александрии» затем прихотливо разбросал эти богатства и чудеса по разным странам. Скорее всего, составитель второй редакции «Александрии», как известно, значительно расширивший описание путешествий Александра множеством вставок из многих дополнительных источников[8], внес некоторые сведения непосредственно об Индии, действительно, из первоначальной редакции «Сказания об Индийском царстве», а вот сведения о других странах взял из других, пока неведомых нам источников.

Составитель же второй редакции «Сказания» шел своим путем: он независимо от «Александрии» (поэтому в «Сказании» нет следов влияния «Александрии») скомпилировал, возможно, те же источники, но с совсем иной, развлекательно-материализирующей целью – не для описания походов Александра Македонского, а для гиперболизированной характеристики раритетов Индии. Причем следы поздней скомпилированности заметны и сейчас: при описании как будто бы единого Индийского царства во второй редакции попадаются довольно странные упоминания именно о разных странах и землях – о том, что же имеется «въ единой стране», а что есть «в ынои стране», или что делается «во инои земли», или какая еще «есть земля». Эти страны и земли, по «Сказанию», хотя и принадлежат индийскому царю, все же не сливаются собственно с Индией, у них есть свои цари и короли, которые приезжают к индийскому царю «да прочь едуть». Какие-то самостоятельные

страны в «Сказании» подразумевает индийский царь, вспоминая о своих регулярных походах: «егда поидемъ на рать, кому хощемъ болшеи работе предати», — архаическое выражение «работе (рабству) предати» означало покорение завоевателем именно внешних, независимых народностей или стран (например, в «Повести временных лет» и «Словах» Серапиона Владимирского)[9] Подобные глухие упоминания неких отдельных стран и земель или косвенные на них указания, по-видимому, и выдают систематизаторскую работу компилятора, бравшего сведения из источников о разных странах, а приписавших их Индии. Так или иначе (полной ясности нет, для проверки гипотезы нужны дальнейшие текстологические исследования), но из имеющихся наблюдений следует, что источники в «Александрии» подверглись изменениям в меньшей степени, а во второй редакции «Сказания об Индийском царстве» они перерабатывались в гораздо большей степени, — такова вторая, материально-развлекательная редакция «Сказания».

В этой дошедшей, второй редакции «Сказания об Индийском царстве» можно заметить и другие признаки поздней систематизации богатств и чудес по темам. Например, «Александрия» второй редакции рассказывает о немых людях, которые кормят своих детей в воде сырыми рыбами (168), — это естественно, ведь много удивительного встречается в дальних землях. В «Сказании об Индийском царстве» же немые люди упоминаются без детей, а в последующем рассказе «Сказания» уже иные люди кормят своих детей сырыми рыбами. Объяснить такое разделение сведений можно, пожалуй, позднейшими систематизаторскими усилиями составителя второй редакции «Сказания»: там, где он сообщал о разных физических типах людей в Индии, он упомянул и немых; а дальше, когда он стал повествовать о повседневных занятиях жителей, вставил замечание об особенностях детского кормления (правда, в латинском предшественнике «Сказания» немые люди и кормление рыбами тоже разделены[10] — тут тоже нужны текстологические разыскания).

Время составления. Датировка второй редакции «Сказания» остается расплывчатой. Судя по дошедшим старшим спискам,

вторая редакция «Сказания» возникла не позднее 1490-х гг. Это верхняя граница появления редакции.

Нижняя граница составления редакции еще менее отчетлива, так как о датирующих реалиях в тексте «Сказания» нельзя судить с уверенностью. Выручает то обстоятельство, что «Сказание» имеет краткое предисловие и еще более краткое послесловие, поясняющие, как появилось «Сказание», и содержащие как бы византийские реалии: византийский царь якобы заинтересовался богатствами Индии, и индийский царь послал ему описание своей страны. С одной стороны, в предисловии и послесловии имеются в виду исторические обстоятельства до взятия Константинополя турками в 1453 г. и падения Византийской империи, – поэтому в предисловии к «Сказанию» упомянут еще достаточно благополучный царь «Грецскыа земли» Мануил (видимо, Мануил II Палеолог, правивший с 1391 г. по 1425 г.), который шлет своего посла и «дары многыя», и византийское посольство уважительно принимают в Индии «с великою любовию и противу (в ответ) дав дары многы»[11]. С другой стороны, возможно, предисловие подразумевало положение Византии с начала XV в., когда после 1402 г. византийскому императору стала принадлежать лишь очень небольшая территория, остальное было потеряно[12], – поэтому индийский царь в предисловии к «Сказанию» заявляет, что если греческий царь продаст даже «землю свою Греческую всу», то вырученных средств не хватит на бумагу для описания Индии, и что индийский царь готов взять греческого царя себе на службу лишь вторым или третьим слугой. Таким образом, в предисловии, кажется, содержатся косвенные указания на исторические обстоятельства с начала до середины XV в. и, следовательно, если такого обрамления не было в первоначальной редакции и если составитель не фантазировал уж совершенно вне истории, то он создал вторую редакцию «Сказания» в течение XV в.: не ранее конца XIV – начала XV в. и, как уже было сказано, не позднее конца XV в.

Отнесение второй редакции к XV в., быть может, подтверждает бытовая реалия в самом «Сказании», где упоминаются два интерьерных зеркала: одно из них «стоить на 4-рехъ столпехъ златыхъ» (то есть тяжелое металлическое), а другое – «зерцало

цкляно», то есть стеклянное зеркало, стоящее в царской палате и не маленькое — в нем «зримо лице» человека[13] На Руси стеклянные зеркала вошли в быт правителей, пожалуй, не ранее XV в.[14], и для составителя второй редакции «Сказания», судя по тексту, сравнительно большие стеклянные зеркала уже не представляли диковинки, требующей особых пояснений об обиходном применении этого предмета.

Еще одна датирующая примета второй редакции «Сказания» хоть и не очень конкретна, но все-таки тоже указывает на XV в.: составитель относится к ограниченной власти индийского царя Иоанна как ко вполне привычному явлению. Ведь «надъ цари царь» Иоанн правит фактически только в своем городе, прочие области живут своей жизнью, время от времени Иоанну приходится выступать в поход для приведения той или иной (полузависимой или независимой) области к большей покорности. Постоянно кто-то «мыслить зло на своего господаря». Все это напоминает Русь XV в. с ее бесконечными феодальными войнами и еще не укрепившейся центральной властью.

Жанр и цель произведения. К какому жанру можно отнести вторую редакцию «Сказания об Индийском царстве», по-видимому, очень непохожую на первоначальную редакцию? Фактически возникло новое произведение.

«Хождение» ли это? Если продолжить сопоставление отрывков, сходных у «Александрии» и у «Сказания», то можно увидеть, что кроме систематизации сведений составитель второй редакции «Сказания» придерживался еще одного способа обработки своих источников — жесткого сокращения их сообщений. Прежде всего, он убрал характерную для жанра «хождений» массу названий удивительных людей и экзотических животных, не говоря уж о многочисленных географических названиях. Например, специально оговариваемые «Александрией» названия различных птиц (грифоны, метаголынарии), червей (каламандра), людей (чивадеше, тигрис), как правило, опущены составителем во второй редакции «Сказания», хотя сведения о них, теперь уже безымянных, сообщаются те же, что в «Александрии», но «Александрия» неукоснительно указывала названия этих существ, предметов и мест (188, 226 и др.), а правка в «Сказании» выглядит как позднейшая: ведь единичные ого-

ворки о названиях удивительных объектов во второй редакции «Сказания» все же остались («звезда именемъ Лувинарь», «имя древу тому – шлема») – это свидетельство того, что составитель второй редакции «Сказания» занимался сокращением сведений из используемых источников, но, как это нередко бывает, не всегда выдерживал принятый им принцип сокращения[15]

Опустил составитель второй редакции «Сказания» и регулярные в его источниках упоминания о путешественниках – куда и как они приходят, что видят и что чувствуют. Не прочерчивается в «Сказании» никакого связного маршрута передвижения по описываемому царству – приключений нет. В результате из «Сказания» вытравлены все внешние признаки жанра «хождений».

Послание ли это? До попадания на Русь «Сказание» бытовало на Западе под названием «Послание царя индийского Иоанна греческому царю Эммануилу» (Epistola Iohannes regis Indorum ad Emmanuelem regem Graecorum)[16] Однако в древнерусской второй редакции «Сказания» не осталось и признаков жанра послания, нет обращений к адресату, а, судя по краткому предисловию к этому произведению в русских списках (кроме кирилло-белозерского списка, где предисловие опущено[17]), слово «послание» было понято как «посольство», и произведение превращено в монологическую речь индийского царя Иоанна перед посланным к нему греческим послом.

И к ораторскому жанру «Сказание» не относится: присутствие слушателя в монологе индийского царя никак не ощущается. К тому же в царской речи постоянно смешивается изложение от первого лица единственного числа с изложением от первого лица множественного числа – царь говорит: «есть у меня» и тут же: «есть у нас»; упоминает «мое царство» и тут же «нашю землю»; в соседних фразах: «престанемъ глаголати» и «не глаголю» и пр. Иными словами, речь царственного рассказчика-оратора перебивается повествованием от лица то ли путешественников, то ли каких-то иных коллективных очевидцев индийских чудес. Жанр первоначальной редакции «Сказания», вероятно, оказался размыт до неузнаваемости во второй редакции.

Мало того, составитель второй редакции «Сказания» был склонен выкидывать всякого рода смысловые пояснения, про-

странное и связное повествование своих источников превращать в более сжатое и отрывистое изложение, отчего в его тексте, что типично для поздней переделки, умножились мелкие неясности и несообразности.

В результате подобных преобразований новый «жанр» произведения стал все-таки как-то проглядывать во второй редакции «Сказания», которая превратилась, по сути дела, в густую, скажем так, инвентарную опись индийских богатств[18]

«Инвентарность» «Сказания» проявилась не только в обилии перечислений. В почти любой сводной инвентарной описи при объединении разных источников возникают повторы, соответственно есть они и в «Сказании». Например, в сравнительно небольшом тексте «Сказания» трижды повторяются сведения о драгоценном камне кармакуле. В первый раз говорится: «есть камень кармакулъ, тои же камень... в нощи же светитъ». Вторично этот камень упоминается так, будто о нем еще не сообщалось: «камень — имя ему кармакулъ, в нощи же светить камень тои драгы...» Наконец, и в третий раз приводятся те же сведения: «два велики камени кармакаулъ, в нощи светять». Повторы, по всей вероятности, возникли в результате сводки разных источников.

Или еще пример повествовательного повтора — рассказывается о чудесных царских «полатах»: в одной «полате огнь не горить; аще ли внесутъ, в тои часъ огнь погаснеть»; затем повтор — «иная полата... В тои же у мене полате огнь не горить; аще внесутъ, то борзо погаснетъ», — судя по небольшой разнице выражений, один и тот же мотив мог быть сдвоен в «Сказании» из разных источников.

В конце текста второй редакции «Сказания» инвентарно-накопительная цель изложения у составителя проявилась совсем откровенно. Царь в заключение рассказывает, сколько людей обедают у него, и вдруг добавляет такие речи: «Есть у мене земля, в неи же суть люди, очи у нихъ в челехъ. Есть у мене полата злата, в неи же есть... А во дворе моемъ...», — но это темы повторные: о диковинных людях уже сообщалось в начале «Сказания» специально, наполнению царских «полат» ценными предметами и царскому «двору» также уже были посвящены, так сказать, особые разделы во второй половине «Сказания»; так что новые

упоминания о тех же объектах явились механической добавкой к основному изложению. Прибавочность сведения о странных людях с очами в челе подтверждается сопоставлением с «Александрией». В «Александрии» один из эпизодов повествует о людях «Мурьской земли»: одни — трехногие «трепяцдци», другие — девятисаженные «волотове», третьи — «мнокли человеци, а око имъ в чели» (226). В «Сказании» же трехногие люди и девятисаженные великаны перечислены в самом начале второй редакции, а те, у кого «очи в челехъ», оторваны от основного перечисления и упомянуты лишь в самом конце произведения, — явно как восполнение почему-то пропущенного сведения, причем, еще раз подчеркнем, как восполнение по обычаю инвентарной описи, в виде фактографического довеска, без концовки или каких-либо слов, служащих концовкой, — то есть такое добавление ничто не мешает продолжить. Недаром еще в середине произведения говорится: «И пакы же престанемъ глаголати», — но нет, опись или инвентарное сообщение продолжается дополнительными сведениями.

Такой «жанр», «инвентарная» повествовательная форма — не совсем новинка в древнерусской письменности XV в. Сошлемся, например, на большую опись драгоценных подарков, которые получил Иван III от новгородцев, помещенную в «Софийской первой летописи» под 1476 г.

Однако вторая редакция «Сказания об Индийском царстве» — это по своей цели все-таки не хозяйственно-документальная, а в большей степени развлекательная опись заманчивой страны. О заманчивости стоит сказать подробнее. Индия кажется заманчивой уже тем, что она находится, вероятно, где-то около рая, земного рая, эдема: посредине этого царства «идеть (течет) река Едемъ изъ рая», а царство простирается до мест, где «соткнуся небо з землею».

Представление о том, что Индия находится около рая, очень старое, а ново в «Сказании» изображение многих иных достоинств Индии. Страна эта не так страшна и пустынна, какими обычно изображались в апокрифических памятниках обширные пространства перед раем (например, в «Слове о трех монахах», путешествовавших к раю). Конечно, есть там препятствия: море песочное, по нему ходят огромные песочные валы — «того

же моря не преходить никаковъ человекъ, ни кораблемъ, ни которымъ промыслом (способом)»; есть горы; есть и страшилища: множество пугающих полулюдей-полузверей и свирепых животных. Однако это своего рода внешняя, отпугивающая охрана удивительного царства.

Страна же та вовсе не безлюдна, особенно в центральной части. Людские сборища там чрезвычайно велики: например, в составе царского войска едут 26 колесниц, у каждой колесницы «служатъ по 100 тысящь конникъ, а по 100 тысящь пешие рати», то есть собирается войско в 5 миллионов 200 тысяч человек, не считая тех, которые пищу везут; кроме того, у царя «на трапезе по вся дни» обедают больше 2 тысяч человек.

Привлекательно это царство тем, что оно к тому же и христианское: правит им царь, он же одновременно «попъ... поборникъ по православнои вере Христове»; на церемониях несут кресты, в том числе с изображением Господня распятия; проповедники публично обращаются к царю с христианской сентенцией о неизбежности смерти[19]; в одном только царском дворе стоит 150 церквей; в соборной церкви служат около 450 священнослужителей; за обедом у царя сидят в подавляющем большинстве церковники — патриархи, митрополиты, протопопы и пр. Есть в царстве христианские святыни: «лежитъ апостолъ Фома»; некоторые церкви «сътворены Богомъ». То есть страна — вполне цивилизованная.

Старые «Хронографы» уже давно сообщали о том, будто Индия — это страна христианская[20]. «Сказание» же добавило новые блага этой стране, моральные и особенно материальные. Притягательна эта страна своим социальным и физическим благополучием: здесь нет «ни татя, ни разбоиника, ни завидлива человека... ни ужа, ни жабы, ни змеи, — а хотя и воидетъ, ту и умретъ». Люди и полулюди сосуществуют мирно.

Но наиболее заманчива эта страна изобилием и доступностью драгоценностей. Царь индийский так и заявляет: «моя земля полна всякого богатьства». Всюду разнообразные драгоценные камни, иногда величиной «аки корчаги»; всюду золото, жемчуг; «полаты многы златыя, и сребреныя, и древяни, изнутри украшены, аки небо звездами, а покровены златомъ»; «верху техъ полатъ учинена два яблока златы, в них же вковано по

великому каменю самфиру»; «кресты и стязи (знамена) велици злати с драгими камении и с великыми женчюги зделани» и т. д. и т. п.

Самое любопытное заключается в том, что все эти ценности достаточно доступны для человека, живущего или оказавшегося в той стране. Даже разъясняется, где и как сподручнее ценности собирать: так, с гор «течетъ река подъ землею не велика; во едино время разступается земля надъ рекою тою, и кто узревъ да борзо воскочитъ в реку ту, того ради да бы ся о немъ земля не соступи, а что похватить и вынесеть борзо, оже камень тои драгии видится, а иже песокъ подхватить, то великы женчюгъ возмется». Прочие ценности все на виду и в пределах досягаемости: вот «блюдо несутъ другое злато, на нем же драгии камень и четеи (отборный) женчюгъ»; вот «на всехъ же столпехъ по драгому камени» и пр. Доступны всем людям и иные ценности, например пряности: «рожается перець — все людие по то ходятъ».

Еще более любопытно то, что все сокровища и редкости в «Сказании» не только доступны, но подготовлены к использованию людьми в сугубо практических, бытовых, охранительных и оздоровляющих целях. Разные драгоценные камни служат фонарями — «в нощи же светятъ, аки в день», а также предохраняют от чародейства — «да бы потворници (колдуны) не могли чаровъ творити», а еще помогают сохранить храбрость — «да бы храбрость наша не оскудела». «Миро» (масло) вытекает из некоторых деревьев, которым если «помажется человекъ, старъ или молодъ, боле того не стареется, а очи его не болятъ». Особые «черви точать ис себе нити» — шелк, «и в техъ нитехъ наши жены делаютъ намъ порты», которые при загрязнении не моют водой, а прокаливают в огне, так снова «чисти будутъ». Особые зеркала в царской «полате» — одно предохраняет человека от умножения грехов, показывая ему «грехи, яже сотворилъ отъ юности своея»; другое зеркало сразу выявляет заговорщиков против царя, у такого злоумышленника «в зерцале томъ зримо лице его бледо (бледно), аки не живо».

«Сказанию» свойственна даже своеобразная бытовая демократичность: ведь за обеденным столом у индийского царя численно преобладают незнатные попы, дьяконы и певцы, а вот

«чаши подаютъ» и «поварню ведаютъ» цари да короли «опроче (помимо) бояръ и слугъ».

О главной цели составителя второй редакции «Сказания об Индийском царстве» можно только догадываться по заманчивым картинам Индии, потому что никаких прямых пояснений о целях дошедший текст не содержит. Если сопоставить вторую редакцию «Сказания» с общей социально-политической обстановкой на Руси XV в., то можно выдвинуть предположение о публицистической направленности «Сказания», о том, что составитель попытался создать литературную утопию или некий идейный «противовес» либо компенсацию тому, чего на Руси не было: на Руси XV в. не было такого многолюдства и необозримого войска, не было такого благополучия и такого изобилия богатств и общедоступных драгоценностей и, конечно же, не существовало такой демократичности. Однако никакой связи с Русью в памятнике не проводится, нет и намека на мысль «вот бы нам такое».

Скорее всего, верно другое предположение об авторской цели: вторая редакция «Сказания об Индийском царстве» с ее заманчиво-географическими картинами была составлена в расчете не только на развлекательность, но и на человеческую любознательность. Оттого в предисловии к «Сказанию» говорилось о любознательном византийском царе, а в самом «Сказании» упоминалось о преградах любознательности людей: «и за темъ моремъ не ведаетъ никаковъ человекъ, есть ли тамо люди, нетъ ли»; «горы пусты высокы, их же верха человку не мощи дозрети»; «горы высокы и толсты, не лзе на нихъ человеку зрети». Так что перед нами памятник, деловито объединивший некоторые развлекательные мотивы, своего рода их реферат.

Аналогии. В русской литературе XV в. можно указать ряд произведений, по своей развлекательно-географической цели более или менее аналогичных второй редакции «Сказания об Индийском царстве» и даже помогающих уточнить его датировку. Всё это «хождения» или сочинения, близкие к «хождениям». Судя по ним, история подобной «развлекательно-любознательной» литературы складывалась приблизительно следующим образом.

Любопытство к каким-то другим, не русским богатствам и благам проявилось на Руси еще до «Сказания». Самую раннюю аналогию «Сказанию об Индийском царстве» представляет «Сказание о Вавилонском царстве», или «Слово о Вавилоне», датируемое концом XIV – первой третью XV в. и рассказывающее о путешествии послов в Вавилон. «Слово о Вавилоне» – произведение «приключенческое», но оно начинает «инвентаризирующую» традицию, ориентируется именно на материальную читательскую любознательность, содержит уже знакомые нам развлекательно-предметные мотивы. Оно повествует о богатствах и чудесах далекого фантастического места – града Вавилона, охраняемого гигантским страшилищем змеем. Это место так же, как Индия, привлекает своей нечуждостью христианству: здесь есть церковь с фресками, изображающими деяния святых, и есть святыня – гробы с мощами трех святых отроков, пострадавших за отказ поклоняться языческому идолу; это место и посещают христиане.

В «Слове о Вавилоне» присутствуют и прочие, как и в «Сказании об Индийском царстве», развлекательно-предметные мотивы – драгоценности тоже оказываются вполне доступны людям и предназначены для практического применения: Вавилон давно покинут жителями, а ценности царя Навуходоносора сохранились – иди и распоряжайся ими, тем более что проникнуть туда все-таки можно. Для путешественников неведомо кем специально выставлены дорогие кубки, украшенные драгоценными камнями и жемчугом, – они из них пьют неоднократно и оказываются «навеселе». Для путешественников же поставлены ларцы, содержащие «злато, и сребро, и камение многоценное и драгое», – берут «себе, яко могут отнести», несут и византийскому царю, который интересовался этими ценностями. Находясь в Вавилоне, путешественники входят «в цареву полату» Навуходоносора, а тут выложены два царских венца «от камени самфира, измарагды, и жемчюга великаго, и злато аравита (аравийского)»[21], чтобы возложили их на византийских царя и царицу.

Почти одновременно со «Словом о Вавилоне» появилась еще одна ранняя аналогия второй редакции «Сказания об Индийском царстве» – вторая редакция хронографической

«Александрии», созданная, как уже было сказано, в начале XV в.; точнее, в качестве аналогии «Сказанию» выступают обширные добавления преимущественно о богатствах и чудесах разных стран, в том числе Индии, вставленные во второй редакции «Александрии», но не имеющие текстуального соответствия в «Сказании об Индийском царстве», то есть аналогии, объяснимые не общим источником «Александрии» и «Сказания», а общностью целей у составителей вторых редакций обоих произведений.

В этих добавлениях в «Александрии» второй редакции встречаются отсутствующие в первой редакции «Александрии», но сходные со «Сказаниями» об Индийском и Вавилонском царствах и закрепляющие «инвентаризирующую» традицию специфические материально-любознательные мотивы, как, например, упоминание о желании Александра увидеть сокровища и богатства индийского царя или упоминание святыни — гробов трех отроков в Вавилоне; богатства и ценности также предстают доступными людям — указывается, через какие входы, ворота и воротца к ним подходить, как их «имать» или ловить; ценности и редкости также имеют для каждого человека сугубо практическое применение — «на целбу и красоту» (200), «на потребу» и пр., например: «и кои убо человекъ того зелья корень на собе носить, то злыи духъ бегаеть от него» (196); или, например, камень измарагд (изумруд) ценится как зеркало: «лице видети в нем» (153); другие камни во второй редакции «Александрии» явно чаще, чем в первой редакции (там только один случай), используются в качестве фонарей; и т. д.

Такого рода фантастико-материальные авторские устремления просуществовали, кажется, не очень долго. Традиция эволюционировала. К середине XV в. любознательность авторов распространяется на предметы более реальные и приземленные, примером чего служит созданное неизвестным путешественником и уже вовсе не развлекательное «Хождение на Флорентийский собор» 1439—1440 гг. В произведении речь идет уже не о фантастических, а о реальных христианских странах, посещенных путешественником в Европе. Правда, его рассказ еще содержит, но между многим прочим, те же старые предметно-развлекательные мотивы, что об Индии или Вавилоне: какие

в странах великие святыни – «ту и сам святый Марко лежит»[22]; как богаты палаты и столпы – «позлащены», «с камением драгым и жемчюгом» (472); как многолюдны церемонии – «ходили съ кресты по граду 300 попов» (476) или огромное число обедающих «седоша за единымъ столом» (470); с какими ценностями связаны занятия жителей – «рукоделие же их таково: шиют златом и шолком», «сукна скорлатныи (дорогие) делают» или «делают... аксамиты съ златом» (482); какие диковины – «черви шолковыя... видехом, как шолкъ той емлють с нихъ» (484) и пр. Но теперь особенно разработан автором «Хождения» рациональный мотив доступности именно бытовых благ всем людям тех стран: водопровод – «воды приведены... текут по всемъ улицам по трубам» (472), «на реце устроено колесо... воду емлет из реки и пущает на все домы» (474); другие удобства: «устроены часы, колокол великъ, и коли ударит, на весь град слышати» (480); «божница (храмина) велика.. за тысящу кроватей... то ж устроено Христа ради маломощным пришелцем и странным (странникам) и иных земель» (482) и т. п. Цель переменилась: развлекательность уступила место деловитости.

Во второй половине XV в. надежды на чужие богатства, блага и удобства начинают быстро развеиваться, традиция внутренне преобразуется, о чем свидетельствует «Хождение за три моря», написанное Афанасием Никитиным около 1475 г. Описание Индии в «Хождении» Афанасия Никитина содержит порожденные авторской любознательностью мотивы, внешне аналогичные «Сказанию об Индийском царстве»: Никитин тоже много внимания уделяет драгоценным камням в Индийском государстве («родятся в нем камение драгое»[23]; «на салтане кавтан весь сажен яхонты» – 468; «взял бесчислено яхонтов да камени всякого драгаго много множество» – 470; и пр.); рассказывает Никитин и об украшенных строениях («маковица злата съ яхонты» – 468) и различных редкостях («родится шолкъ... родится перець» – 464), о многолюдных церемониях, в том числе обеденных («на всяк день садятся за софрею (за скатерть, на трапезу) по пятисот человекъ» – 470); упоминает о колдуньях («жонки все... веды... осподарев морят зелиемъ» – 452) и о святынях («лежит баба (праотец) Адамъ на горе на высоце» – 462). Но все это рассказывается совсем уж деловито, развлекатель-

ности – никакой, и настроение Афанасия Никитина противоположно той, можно сказать, романтической заинтересованности в чужом мире, которую проявляли предыдущие описания; Никитин пишет: «нет ничего на нашу землю... на Рускую землю товару нет» (452); «иже кто по многим землям много плавает, во многия беды впадают и веры ся да лишают кристьяньские» (464).

По-видимому, к концу XV в. развлекательные сочинения о чужих странах и далеких благах перестали вызывать прежний интерес, нового на эту тему не писали, в традиции произошел перелом, и у писателей возобладало иное умонастроение: блага и богатства, пусть и не такие большие, как в дальних странах, надо искать прежде всего в своей собственной стране. Возможно, поэтому взоры книжников, в первую очередь составителей отнюдь не развлекательных житий и повестей, теперь уже лишь мимоходом касавшихся материальных вопросов, обратились к своей старине, и, например, в 1480-х гг. к «Житию Александра Невского» было присоединено в качестве установочного предисловия описание идеальных красот и благополучия древней Русской земли из «Слова о погибели Русской земли»[24]. И далее в других произведениях стали появляться разнообразные мотивы исконно русских богатств: то в «Житии Авраамия Ростовского» сообщается о находке большого клада («медян съсуд польн... Имь же бо съсудом златым (в нем же сосудам золотым), и поясом (поясам) златым, и чепем (цепям) не мощьно цене предати (нельзя оценить). Сребру же и иным некым драгым не мощьно поведати»[25]); то в «Повести о Луке Колочском» говорится об обретении бедняком огромного богатства: «богатства много безчислено собра. И постави двор себе, яко некий князь, храмы светлыи и велици, и слуг много собра... во утварех украшени. И трапеза его много брашна имееши» и т. д.[26]; то нищий «отрок» в «Повести о Тимофее Владимирском» получает «басманы (сумки) великие, полны насыпаны злата, и сребра, и драгихъ каменей»[27] Примеры можно умножить.

Для «хождений» же с конца XV в. мотив чужих богатств и драгоценностей стал совсем не характерен. Объяснить смену авторских устремлений можно так: русским книжникам хватало и своего отечественного добра – успешное хозяйственно-по-

литическое развитие Руси в XV в. подкосило под корень одну из экзотических тем древнерусской литературы. Отсюда можно сделать вывод, что в нарисованной общей картине, пусть и отрывочной (свежая развлекательность приключенческих произведений — затем усушение развлекательности в описях стран — далее рациональное внимание к странам — наконец, сосредоточение на самих себе), наиболее естественное место второй редакции «Сказания об Индийском царстве» — это первая половина XV в.[28], когда «осерьезнивание» темы еще только началось. Развлекательные произведения с акцентом на предметно-материальных мотивах вновь появились лишь в русской литературе второй половины XVII в., но уже как фарс.

2. «Сказание о Мамаевом побоище»

Самое детальное древнерусское произведение о подготовке и проведении Куликовской битвы было составлено, судя по новейшим научным данным, в начале XVI в. или даже в 1521 г., возможно, коломенским епископом Митрофаном[29] и первоначально, вероятно, не имело заглавия (что было в порядке вещей). Сочинение начиналось примерно с такого торжественного авторского вступления: «Хощу вам, братие, начати повесть новыя победы, како случися брань на Дону православным христианом з безбожными агаряны, како възвысися род христианскый, а поганых уничижи Господь и посрами их суровство...» На основе этой вступительной фразы и стали формироваться разные заголовки уже в ранних списках повести. В одних заголовках ключевым стало слово «победа»: «Начало повести, како дарова Богъ победу...» В других заголовках ключевым выступило слово «брань»: «Сказание о брани...» Но возобладали в списках заголовки, упоминающие «побоище»: «Повесть о побоищи Мамаеве...» «Сказание о Мамаевом побоище и похвала...»[30] Позднее, не ранее XVII в., получил распространение и несколько иной заголовок: «Сказание о Донском бою и похвала...» Еще позже, но еще в XVII в., произведение иногда называли: «Сказание известно о нашествии Мамаеве...» Многие списки повести имели индивидуальные заголовки или по-разному компилировали выражения из старых заголовков. Все это

показывает, как настойчиво, но по-разному книжники пытались определить суть данного, казалось бы, совершенно понятного памятника. А суть памятника, особенно повествовательная манера его малоизвестного автора, действительно, была не такой уж простой.

Чувства персонажей. Укажем заметную литературную особенность всего произведения: автор постоянно упоминал о сильнейших, гиперболизированных чувствах персонажей. Например, в повести великий князь московский Дмитрий Иванович представал всегда в глубоких переживаниях – преимущественно печальным, унылым, горестным, тужащим, плачущим и рыдающим: «пригнувъ руце к персем своим, источникъ слезъ проливающи»[35]; «слезы, аки река, течаше от очию его» (41); «слезами мыася» (47) и т. п. Русское войско, напротив, выглядело, как правило, бурно радующимся: «мнози же сынове русские възрадовашяся радостию великою... правовернии же человеци паче процьветоша радующеся» (38); «грядуще же весело, ликующе, песни пояху» (47) и пр. Мамай пребывал в дьявольском гневе и ярости: «акы неутолимая ехыдна, гневом дыша» (26); «неуклонно яряся... неуклонным образом ярость нося» (28); «и пакы гневашеся, яряся зело» (48). Второстепенные персонажи «Сказания» также были подвержены чувствам. Положительные персонажи глубоко печалились. Так, русские княгини стояли «въ слезах и въ склицании сердечнем... слезы льющи, аки речьную быстрину; с великою печалию приложывъ руце свои къ персем своим» (33). Отрицательные персонажи – страшно злились: татары всегда «злые», союзник Мамая Ольгерд Литовский – «нача рватися и сердитися» (36) и т. д.

Зачем автору понадобилось так напирать на чувства персонажей? Все это, на первый взгляд, выглядит как проявление так называемого литературного этикета, которому следовал автор повести. Но за пределы литературного этикета вышла результативность чувств: ведь именно чувства стали определять деятельность персонажей в «Сказании». Например, Мамай не просто продумал свой поход и напал на Русь, но, в первую очередь, внутренняя страсть побудила его сделать это: «начатъ подстрекати его диаволъ и вниде вь сердце его напасть роду христианскому» (25). Сердечная страсть заставила Мамая ставить самые крайние

цели: «наусти его, како разорити православную веру» – «сядем и Русью владеем» (25–26). Страсть подвигла Мамая к публичности: «начатъ хвалитися... и нача подвижен быти... нача глаголати къ своим еулпатом, и ясаулом, и князем, и воеводам, и всем татаром». Страсть толкнула Мамая на немедленные, быстрые действия: «И по малех днех перевезеся великую реку Волгу со всеми силами». Страсть затмила Мамаю разум: «ослеплену же ему умомъ».

Точно так же влияли чувства, и не обязательно злоба, на действия других отрицательных персонажей в «Сказании». Например, Ольгерд Литовский «велми рад бысть», и уже от радости разрослись его намерения: «А мы сядемъ на Москве и на Коломне; ...княжение Московское... разделим себе» (27). От радости он стал быстрым: «И посылаеть скоро посла к царю Мамаю». И точно так же страсть сделала таких людей безумными: «Не ведаху бо, что помышляюще и что се глаголюще, акы несмыслени младые дети».

Однако и на дела положительных персонажей чувства воздействовали сходным образом. Так, под влиянием эмоций великий князь Дмитрий Иванович действовал быстро: «по всей Русской земли скорые гонци разославъ» (30), «и въскоре посла весть» (37); регулярно превращался в пылкого оратора, иногда наедине, но чаще публично произносившего многочисленные и большие речи: «велми опечалися... и пад на колену свою, нача молитися» (28); «из глубины душа нача звати велегласно» (39) и др. Чувства подстегивали память. Даже жена Дмитрия Ивановича великая княгиня Евдокия от горя «сяде на урундуце» и вспомнила о давней несчастной Калкской битве с татарами: «От тоа... великого побоища татарскаго и ныне еще Русскаа земля уныла» (33). В общем, чувства персонажей выступили в «Сказании» важнейшим фактором развития событий.

Такая повествовательная манера была достаточно необычной для древнерусской литературы. Ранее двигателем событий служили мысли героя или вести, им услышанные. Но ни в одном из предшествующих древнерусских произведений, включая многочисленные источники «Сказания» и различные воинские повести, роль чувств не получилась такой большой, как в «Сказании».

По изображению чувств ближе всех к «Сказанию о Мамаевом побоище» стоит подробная «Летописная повесть» о той же битве, созданная лет за восемьдесят до «Сказания», в 1440-х гг. (или позже), и в «Сказании» затем использованная.[1] В «Летописной повести», как и потом в «Сказании», Мамай тоже гневался, великий князь Дмитрий Иванович и жены русские тоже проливали слезы и пр. Однако в отличие от «Сказания» в «Летописной повести» чувства персонажей не выступали постоянным двигателем событий. Вот, например, Мамай «възбуявся и възгордяся и гневаяся, и стоя три недели со всемъ своимъ царствомъ» Мамай никуда не кинулся под влиянием чувств, а хоть и в гневе, но стоял три недели на одном месте. В «Летописной повести» чувство зачастую одолевало персонажа лишь после какого-нибудь события. Так, «Мамаи же, слышавъ приходъ великаго князя Дмитрия Ивановича со всеми князи русскыми и со всею силою к реце к Дону и сеченыя своя видевъ, и възьярися зракомъ, и смутися умомъ, и распалися лютою яростию, и наполнися, акы аспида некая, гневомъ дышуще» (35), — ясно сказано, что ярость Мамая была вызвана действиями Дмитрия Ивановича; но эта ярость не выступила причиной действий самого Мамая.

Обычно же в «Летописной повести» упоминания чувств персонажей только как декор сопровождали описания событий. Типична, например, такая сценка: «И се поиде великая рать Мамаева и вся сила татарьская. А отселе поиде велии князь Дмитрии Иванович со всеми князи русскыми, изрядивъ полкы противу поганых со всеми князи русскими, со всеми ратми своими. И възревъ на небо умиленыма очима, и въздохнувъ из глубины сердца, и рече слово псаломьское: “Братие! Богъ намъ прибежище и сила” И абие съступиша обои силы велици на долгъ час вместо...» (37) и т. п. — «умиление» Дмитрия Ивановича стоит тут как бы не на месте (сначала пошел на татар, а потом, словно спохватившись, стал молиться); «умиление» — это всего лишь положенное украшение такого рода эпизодов.

Что же касается «Сказания», то в нем можно еще отметить необычную переплетенность чувств. Это видно по тому, как многообразней, чем раньше в литературе, стали переживать персонажи в «Сказании». Так, например, великого князя Дмитрия Ивановича автор изобразил охваченным одновре-

женно разными, противоположными или сложными чувствами: Дмитрий Иванович «нача сердцемъ болети, и наплънися ярости и горести, и нача молитися: "...подобаеть ми тръпети..."» (29), – подобное сочетание ярости, горести и смирения героя было невиданным в литературе, тем более в предыдущих сочинениях о Куликовской битве.

И далее в «Сказании» Дмитрий Иванович одновременно и «плача и радуася: о убиеных плачется, а о здравых радуется» (47), – это сочетание чувств также было не совсем обычным. Кроме того, на протяжении изложения у Дмитрия Ивановича неоднократно и сильно менялись настроения: вот «князь же великий прослезися», но ему говорят: «просвети си веселиемъ очи сердца» – и князь «нача утешатися» (29–30); но снова «великому же князю нужно (тревожно) есть», и затем снова «князь же великий обвеселися сердцемъ» (31); вот князь готов расплакаться, но «самъ мало ся удръжа от слезъ, не дав ся прослезити» (33); вот «князь же великий нача думати» в нерешительности, но ему советуют «буйными глагола глаголати», и князь уже решительно «взьехавъ на высоко место» и пр. (37–39), – Дмитрий Иванович в «Сказании» жил гораздо более напряженной жизнью, чем он же в других произведениях о Куликовской битве.

Чувства прочих персонажей в «Сказании» тоже стали необычно многогранными. Так, лютый Мамай «скрегча зубы своими, плачуще грько» (45), – и злится, и досадует, и горюет. Олег Рязанский «начать боятися... нача опалатися и яритися» (35), – боязнь смешалась с яростью.

Конечно, сочетания и перемены чувств у персонажей «Сказания» не отличались большим разнообразием. Например, подобно Дмитрию Ивановичу Дмитрий Ольгердович тоже «нача радоватися и плакати от радости» (36); «мнози же сынове русскые възрадовашася радостию великою», но затем «унывають» (38), а потом «аки лютии влъци... начаша... сещи немилостивно» (45), – радость сменяется горем, а после гневом; эти небогатые наборы чувств характерны для «Сказания». Но раньше в произведениях и их не было или почти не было.

В описаниях общей обстановки, особенно в серии батальных сцен «Сказания», напряжение чувств в еще большей степени давало знать о себе. Странно описал автор, к примеру, выезд

русского войска из Москвы. С одной стороны, погода благостна и войско спокойно: «Солнце... на въстоце ясно сиаеть», «солнце добре сиаеть... кроткый ветрецъ вееть», «синиа небеса», «урядно убо видети въйско... а, с другой стороны, как раз нет ни благостности, ни тихости у выезжающего войска: «аки соколи урвашася... и възгремеша своими златыми колоколы и хотять ударитися на многыа стада... хотять наехати на великую силу татарскую» (33), — сочетаются и кротость, и агрессивность. Противоречивость повествования можно было бы объяснить неудачным пересказом «Задонщины» автором «Сказания», если бы такие случаи не повторялись в «Сказании» неоднократно. Далее войско продолжает свое чинное шествие «по велицей шыроце дорозе... успешно, яко медвяныя чяши пити»; но одновременно и с вызывающей энергией, так что «стукъ стучить и громъ гремить по ранней зоре» (34), — тут отнюдь не неумело, а осмысленно использована «Задонщина» автором «Сказания» для создания эмоционально неоднотонных картин.

Затем в «Сказании» рассказывается о смотре русского войска накануне сражения, и противоречивые эмоциональные мотивы автор особенно выразительно переплетает в этом рассказе. С одной стороны, ясная тихость свойственна собравшемуся на поле русскому войску: знамена «аки некии светилници солнечнии светящеся въ время ведра; и стязи ихъ золоченыа... тихо трепещущи... шоломы злаченыя... аки заря утреняа въ время ведра светящися». С другой же стороны, некая бурность пронизывает войско: «стязи... ревуть... хоругови аки жыви пашутся, доспехы же... аки вода въ вся ветры колыбашеся... яловци (флажки) же шоломовъ их аки пламя огненое пашется» (39), — и полностью ведрено, и сильно ветрено одновременно. И смотрящие на это войско испытывают противоречивые чувства: «Умилно бо видети и жалостно зрети таковых русскых събраниа... Сему же удивишася...», — умиление, жалость, удивление, потому что все видимое перестало быть статичным, пробудилось, засверкало и задвигалось.

Причины необычно сильной эмоциональности персонажей «Сказания» не ясны. Конечно, без развития литературных традиций тут дело не обошлось. Но действовали и иные факторы. Одна из возможных причин — философская, то есть мироощу-

щение автора: герои переживали потому, что не были уверены заранее в том, как развернутся события, только надеялись. Ощущение неожиданности хода жизни не созрело в ясное самопредставление у автора «Сказания», оно «сквозило» через перечисление деталей при описании чувств персонажей и в рисуемых картинах, но лишь иногда формулировалось, притом очень расплывчато — в виде кратких отсылок о непредвидимости Божьей воли: «Господь же нашь Богъ... елико хощеть, тъ и творить..., како Господу годе, тако и будеть» (25); «Господь Богъ можеть живити и мертвити» (27); «господу Богу вся възможна» (40); «велий еси, Господи, и чюдна дела твоа суть: вечеръ въдворится плач, а заутра — радость!» (46) и т. д.

Показательно, что этот мотив многообразия и непредопределенности Божьего выбора совершенно отсутствует в памятниках Куликовского цикла, предшествовавших «Сказанию о Мамаевом побоище». Близких аналогий этому философскому предощущению великих исторических перемен у автора «Сказания», кажется, нет вообще ни в более ранних произведениях, ни в литературе первой половины XVI в. Указанная уникальная литературная особенность «Сказания», сводившаяся к непривычной, еще неясной идее о жизни, в которой может случиться все, возможно, сбивала с толку древнерусских книжников, которые отчасти и поэтому давали популярному произведению разные названия — от оптимистического до минорного.

Другая возможная причина напряженной эмоциональности персонажей «Сказания» — политическая, связанная с новой, правда, еще не прочно сформировавшейся исторической обстановкой, в которой автор составил свое произведение. Ведь начало или первая четверть XVI в. — это время создания единого обширного Русского государства. Стали укрупняться масштабы замыслов и деяний. Недаром один из персонажей «Сказания» признавался: «Аз чаях по преднему (по-прежнему), яко не подобаеть (не возможно) русскым князем противу въсточнаго (то есть ордынского) царя стояти, и ныне убо что разумею?» (35).

В соответствии с новой государственной реальностью автор «Сказания» намного чаще, чем, например, даже в «Задонщине», стал употреблять название «Русская земля», причем, пожалуй, уже в значении большого государства, в которое входит «зем-

ля Московскаа» и ее «далниа отокы» — Новгород Великий, Белоозеро, Двина (26), а также с добавлением «Новогорода Нижнего» и «боаринов галитцкых» и пр. (48).

Укрупнилось государство – усилилось и напряжение в делах, его касавшихся. Эта связь косвенно отразилась в «Сказании». Действительно, там, где персонажи говорили о крупнейшем объекте — о Русской земле, их охватывали очень сильные чувства. Так, Мамай призывал: «Поидем на Русскую землю и обогатеемъ русскым златом!.. Будите готовы на русскыя хлебы!» — и при этом «нача подвиженъ быти и диаволомъ палим непрестанно» (26). Или, например, великий князь Дмитрий Иванович поминал тех, кто «просвети всю землю Русскую» и поставлен «светити всей земли Русской» — и «источникъ слезъ проливающи», «любезно... припадаа» (30–32). Далее, когда супруга великого князя Евдокия молилась Богу, поминая Русскую землю: «да славится имя твое святое в Русьстей земли», — она тоже сильно переживала: «с великою печалию приложывъ руце свои къ персем своим» (33). Таких частых упоминаний Русской земли и сильных чувств у персонажей нет ни в пространной «Летописной повести», ни, тем более, в «Задонщине».

Однако надо сказать, что новые, но еще недостаточно определившиеся исторические обстоятельства все-таки неотчеливо отразились в «Сказании». Обостренные чувства персонажей нигде прямо не ставились автором в связь с их мыслями о Русской земле, хотя упоминания чувств и Русской земли регулярно лишь соседствовали в эпизодах. Кроме того, вместо понятия «Русская земля» автор чаще предпочитал использовать более расплывчатые обозначения. Так, в «Сказании» употребляется обозначение — «сынове русскыа», иногда приближающееся к названию «Русская земля». Это видно из следующего примера. Великий князь Дмитрий Иванович вопрошает: «Кто болши мене в русскых сыновех почтенъ бе?..» (43), – ясно, что имеется в виду нечто более широкое, чем «русское войско» или «русские власти», а именно — «русский народ». Подобное словосочетание отсутствует в пространной «Летописной повести».

Так вот, когда в том или ином значении «русскыа сынове» или просто «русскыа» упоминаются в «Сказании», то персонажи обязательно проявляют сильные чувства. К примеру, когда «сы-

нове же русскыа наступиша на великиа поля Коломеньскыа», то «князь же великий... з братом своимъ... видяще... и възрадовашяся» (34); великому князю «умилено бо видети и жалостно зрети таковых русскых събраниа» (39)»; великий князь «сердцем боля кричаше, а слезами мыася, и рече: “Братиа, русскыа сынове...” ...нача плакати и глаголати: “Братья моа... сынове русскые...”» (47); «рече же князь великий: “ русскые сынове...” ...И прослезися на длъгъ час» (48). В «Летописной повести» великий князь таких бурных чувств не испытывал в схожих ситуациях. Однако в «Сказании» и на этот раз усиление чувств персонажей автор прямо не ставил в зависимость от укрупнения политических понятий, которыми персонажи стали оперировать.

Точно так же обстоит дело с обобщающим понятием «христианство», лишь дважды употребленном в «Летописной повести», но многократно используемом в «Сказании», причем в расширенном виде — «все христианство», «все православное христианство». Соответствие этой категории «Русской земле» тоже не совсем ясно: то ли одна шире другой, то ли у́же, то ли они равны; ср.: «велика туга и попечение належить великому князю Дмитрию Ивановичю Московьскому и всему православному христианству от безбожнаго Мамаа» (36), — под всем христианством подразумевается и Московская земля, и Русская земля, и нечто более широкое.

Упоминание «всего христианства» в «Сказании» обычно также сопровождалось сильными чувствами персонажей, чаще всего радостью. Например, князь Андрей Ольгердович призывает своего брата: «Поидемъ, брате, на помощъ великому князю Дмитрию Московскому и всему православному христианству», и брат его Дмитрий Ольгердович, согласный с предложением, «нача радоватися и плакати от радости» (36). Взаимное согласие вызывает у братьев радость — это традиционно для памятников. Но почему радость персонажа такая сильная, вплоть до слез? Можно предполагать, что из-за масштабности поставленной задачи — послужить «всему православному христианству». Однако сам автор «Сказания» никак не подчеркнул подобной зависимости, и поэтому сохраняется доля неопределенности в объяснении феномена обостренной чувствительности персонажей «Сказания», тем более что во многих эпизодах упоминания

сильных эмоций не соседствуют с понятиями явно государственного значения.

Нечеткость связи необычно сильных чувств персонажей с расширившимися государственными понятиями при отсутствии близких литературных аналогий «Сказанию» наводит на предположение о том, что по своей цели «Сказание о Мамаевом побоище», в отличие от предшествующих повествований о частной воинской славе отдельных русских князей, явилось первой, еще несовершенной и непоследовательной попыткой прославления нового, более крупного явления — военного величия России. Большая политико-философская цель еще недостаточно определилась у автора.

3. «Большая челобитная» Ивана Пересветова

Иван Семенович Пересветов, судя по тому, что написал он сам о себе (а других сведений нет), был человек не очень книжный, а служилый и «приезжий». Выходец из Литвы, якобы потомок русского богатыря Пересвета, павшего на Куликовом поле, Пересветов нес рыцарскую службу у короля польского, у короля венгерского, у короля чешского, затем побывал у воеводы молдавского и, наконец, году в 1538 переехал на службу к русскому великому князю восьмилетнему Ивану IV. В течение 11 лет так и не понадобились услуги Ивана Пересветова; за это время он составил 7 или 8 сравнительно небольших и не слишком складных сочинений, которые в 1548 или 1549 г. в виде двух «книжек» осмелился подать лично теперь уже царю, чем и стал известен. Какие результаты это имело для Ивана Пересветова, мы не знаем, а его сочинения кто-то гораздо позже, вероятно в XVII в., свел в единые сборники Полной и Неполной редакции его сочинений, много раз потом переписываемые.

Итоговым произведением Ивана Пересветова, вобравшим в себя также темы его предыдущих сочинений, считается так называемая «Большая челобитная» царю. Ей предшествовала «Малая челобитная» — это действительно челобитная. А вот «Большая челобитная» — сочинение причудливое по форме, которое сам автор в тексте называет то ли «памятью», то ли «книжкой», а собственно челобитенное обращение использует

лишь один раз: «бьет челом холоп твой государевъ» (604). В списках Полной редакции сборника сочинений Пересветова, в том числе в самых ранних дошедших списках 1630-х гг., это странное произведение имеет и нечто вроде заголовка: «Мудрость греческих философов, и латынских дохтуровъ, и Петра волоского воеводы»[38]. Дал ли это название сам Иван Пересветов или последующие редакторы, остается неясным но такое название (где в списках могут стоять слова и «мудрость», и «мудрости») напоминает названия нравоучительных произведений типа «Мудрость Менандра», «Премудрость Соломона», «Премудрости Иисуса Сирахова» и указывает на то, что его основное содержание тоже составляют изречения.

Однако Пересветов составил не сборник абстрактных изречений, а собрал слышанные им «речи... из ыных земель и королевствъ... от многихъ мудрыхъ людей, и дохтуров, и философов» (606), а также и читанные им «речи», «что пишут мудрыя философи и дохтуры о благоверном царе и великом князе Иване Васильевиче всеа Русии» (612), в особенности же речи валашского (молдавского) воеводы Петра IV Рареша, – все это и есть «мудрости философьския» (622), «мудрости воинския» (602) и «мудрости великой грозы царьской» (606), переданные Иваном Пересветовым молодому царю. Таким образом, «Большая челобитная» по своей литературной форме могла бы представлять собой дипломатический отчет, «статейный список» посла об иностранных «речах», если бы Пересветов хотя бы участвовал в посольстве. Но ничего подобного не было и в помине.

«Речи», собранные Пересветовым, в качестве литературного целого также напоминают официальную запись о длительном обсуждении каких-либо дел перед принятием решения. Ведь Пересветов, по его словам, объединил «речи» Петра Волосского, например, о том, что «он про тебя, государя благоверного царя, и про твое царьство говорит на всяк день и у Бога просит», о чем спрашивает, о чем «добре дивится», чего «не хвалит», что, по его мнению, «не надобет», а что «годится» (608, 610, 614). «Речей», обсуждающих положение дел на Руси, в «Большой челобитной» изложено, пожалуй, больше 30.

Как раз в это время в русских правительственных кругах резко увеличились по частоте и по числу участников всякого рода

обсуждения дел[40], соответственно увеличилось и количество излагаемых речей в официальных сочинениях и документах. Для примера укажем произведение, близкое по времени своего написания к «Большой челобитной» Пересветова. Это повесть «О приходе крымского царя Сафа Киреа на Русскую землю къ Оке-реке на берегъ» в 1541 г., данной повестью завершается третья редакция «Воскресенской летописи», составленная в Москве в 1542–1544 гг.[11] Значительное место в этой официальной повести занимает рассказ об обсуждении предстоящих действий, приводятся более десяти довольно длинных речей царя, митрополита, различных бояр, воевод и всего войска.

На фоне указанного официального произведения и иных произведений того же рода и того же времени видно, насколько все-таки был далек Пересветов как писатель от манеры русского официально-исторического повествования XVI в., от принятой в таких произведениях логически выверенной последовательности изложения и от их фразеологии[12]. Общая композиция «Большой челобитной» Пересветова сбивчива, без какой-либо системы следуют «речи» или их пересказ, советы царю, исторические примеры, предсказания и предупреждения, похвалы и моления, много повторов.

Исследователи уже давно отметили главную литературную особенность «Большой челобитной» обилие афоризмов, преимущественно об управлении государством. Например, о «правде»: «Правда – Богу сердечная радость, а царю – великая мудрость» (602); «коли правды нетъ, ино то и всего нету» (612); «Богъ не веру любит, – правду» (618); «силнее всего – правда» (620). Не попытался ли Пересветов набросать что-то вроде политического трактата? Нравоучительный тон в «Большой челобитной» вроде бы присутствует. И воевода Петр, и прочие персонажи все время наставляют и учат.

Однако слишком пестрое, бросающееся в глаза обилие афоризмов и изречений в древнерусском произведении обычно служило признаком иного литературного жанра – эмоционально взвинченного послания, далекого от высокой политики и от строгой логичности изложения. (Таково, например, «Моление Даниила Заточника».) И действительно, «Большая челобитная» Ивана Пересветова подчеркивает больше внешнюю яркость

приводимых изречений: «Годится... таковыя речи златом роспи-сати» (607), но никакого последовательно, отчетливо и спокойно проповедуемого учения «Большая челобитная» Пересветова не содержит. Так, несмотря на многие афоризмы о «правде» (например, еще: «Истинная правда Христос есть... Нетъ сильнее правды в Божественном Писании» – 612; «истинная правда – Христосъ... Да оставил нам Евангелие – правду» – 618), все-таки остается неясным, что такое «правда» по Пересветову[43] Афоризмы на разные темы следуют вне какого-либо порядка. То о богатых: «Всегда богатые о войне не мыслят, а мыслят о упокое. Хотя и богатырь обогатеет, и онъ обленивеетъ». И тут же о щедрости: «Щедрая рука николи же не оскудевает и славу царю собирает» (610).

Мысли, высказанные в «Большой челобитной», в общем, не стройны, сама форма высказываний резко различна. Даже афоризмы разнотипны; то вдруг излагаются в повелительно-инфинитивной форме: «Воинника (воина) держати, как сокола чредити (содержать), и всегда серца имъ веселити, а ни в чем на него кручины не напускати» (610); то афоризм теряет форму и развертывается в поучение: «Котора земля порабощена, в той земле все зло сотворяются: татба, и разбой, и обида, и всему царьству великое оскужение, всемъ Бога гневят, диаволу угождают» (620); или афоризм является частью рассуждения: «А царю как без воиньства быти? Воинником (воином) царь силен и славен» (616); а иногда афоризм – это недоговоренное объяснительное замечание автора: «От Бога написано: комуждо по деломъ его» (608).

Иван Пересветов создал (если опять-таки это сделал он сам, а не позднейший редактор) не продуманный политический трактат и не претендующий на официальность дипломатический отчет о том, как оценивают Ивана IV за границей, а естественное своей нестройностью и наивностью личное посланийце, главную цель которого составило вольное отражение впечатлений и надежд не слишком ученого автора по поводу дел государственных и своих личных. Это видно из его неоднократных очень непосредственных, нередко просторечных обращений к царю: «И как полюбится тебе, государю, службишко мое, холопа твоего?» (604, 624). Или: «Приметил ли еси, государь, Петра, во-

лосково воеводу?» (602). Или еще: «одиннатцать летъ минуло, не могу доступити тебя, государя благоверного царя великого князя. Кому не подамъ память, и оне до тебя, государя, велможи твои, не донесутъ» (606). Пересветов и сам определяет, хоть и косвенно, свое внутреннее состояние: он, приехав в Россию, оказался не у дел, за границей «оставивши службы богатыя и безкручинныя» (624), то есть теперь, в момент написания челобитной, он находится в «кручине» и не хочет такого печального положения, когда «не будет царь мыслити о воинстве... а на воинники свои великие кручины напустит» (602).

«Кручина», переживаемая автором, оказала воздействие, свойственное личностным посланиям: все персонажи, упоминаемые Пересветовым, тоже находятся в состоянии аффекта или испытывают сильные чувства по поводу дел государственных. Так, на каждом шагу цитируемый Пересветовым валашский воевода Петр рассуждает «с великими слезами» (612), «со слезами радеючи» (618); поговорил, да и «заплакал» (612); «добре дивится... и говорит» (614) и пр. Греки и сербы тоже «великим плачем плачутся» (604). Не менее часто поминаемый царь у Пересветова то «будет веселитися» (602), то «кручину... великую приимает» (622), то «ему сердце разжигают вражбами» (602), то в нем «разжигают и великую любовь» (622). Широк диапазон чувств у Бога: что-то «Господь любит» (618, 620), но еще на большее «гневается неутолимым гневом своим» (618). Показательно для личностного послания, что Пересветов высказывается зачастую именно о «сердцах», то есть о чувствах и настроениях персонажей: например, надо «воинником сердца веселити» (610), «возрастивши (вдохновивши) им сердца воиником своим» (620); напротив, у вельмож «сердца доброго (смелого) нету» (610). Особенно часто нравилось Пересветову отмечать у Бога «сердечную радость» (602, 606, 612, 616, 620, 622). А вот у библейских израильтян «сердце ихъ окаменело» (620) и т. д. Чувства и настроения Пересветов упоминает в общем охотнее, чем «мудрость», а разум не упоминает совсем: даже ангелов характеризует категорией настроения: «те службою своею не скучают» (616).

Свои государственные идеалы Пересветов излагает тоже эмоционально, но довольно отрывочно и бессвязно. Он надеет-

ся, что «лукавые судьи, яко от сна, возбудятся, да и посрамятся от делъ своихъ лукавых»; что в царевом отношении к воинам наступит перелом и царю можно будет «любити ихъ, аки отцу детей своих»; что, если бы турецким султаном была принята «вера християнская, ино бы с ним и ангели беседовали» и пр. Чувства у Пересветова и тут преобладают над умом.

«Большая челобитная» свидетельствует, что, несмотря на общепризнанный ныне статус публициста, Иван Пересветов не являлся ни великим мыслителем, ни крупным писателем. Это был беспокойный служака, желавший «верно служити, сколко Богъ поможетъ» (604); от снедающего его служебного «печалования» он и брался за перо.

Но почему в процессе писания Пересветов смешивал жанры и стили дипломатического отчета, официального исторического повествования, собрания премудрых афоризмов, челобитной и просторечного посланийца? Это получилось потому, что Пересветов объединил в «Большой челобитной» все основные темы своих предыдущих сочинений по принципу: «братия, разсуждайте сами себе от всякия вещи»[14]. О ком и о чем только не написал Пересветов в «Большой челобитной»: о поведении царя и управлении государством, о вельможах и богатых, о войске и оружии, о судьях и судах, о купцах и налогах, о Византии и Риме, о Турции и Казани, о евреях и армянах, о Боге и о себе и т. д., – крупные темы перемешаны с мелкими. Видимо, острая необходимость решать сразу множество разнотипных и разномасштабных практических задач, государственных и личных, и побудила Пересветова создать такое смешанное произведение, как «Большая челобитная».

К середине XVI в. эта необходимость решения множества задач сразу, как бы без разделения их на мелкие и крупные, ощущалась не только Иваном Пересветовым, но и другими авторами внутренне разнородных произведений, сочетавших черты теоретического трактата, практического руководства, полемического сочинения и какого-либо привычного повествовательного жанра. Таков был, например, «Домострой» царского приближенного Сильвестра Благовещенского кричаще разностильное произведение, регламентировавшее весь объем деятельности человека, от государевой службы до мельчайших

домашних забот, и заканчивавшееся личным «Посланием и наказанием ото отца к сыну». Такова была «Повесть о Петре и Февронии Муромских» митрополичьего приближенного Ермолая-Еразма, содержавшая вроде бы житие, но с большим учительно-богословским трактатом в начале, а затем местные фольклорные легенды, но изложенные бюрократическим языком, и акафист блаженным в конце. Все три произведения использовали для самообозначения слово «память», имея в виду обилие предлагаемых советов и образцов деятельности[15]

Однако властям, пожалуй, мало что пригодилось из писаний этих беспокойных авторов: Ивана Пересветова царь «не приказал никому» (606); Сильвестр Благовещенский то ли сам отошел от дел, то ли попал в опалу; писательская деятельность Ермолая-Еразма вызвала явное недовольство властей. Чем кончили эти реформаторы, мы не знаем. Но сам Иван Грозный в своих посланиях затем продолжил такое почти варварское экспрессивное смешение стилистических и жанровых традиций: чем большим количеством проблем был озабочен автор, тем более экспрессивной и вызывающей получалась смесь, тем сильнее нарушались литературные традиции, тем острее ощущалась потребность в новом языке и новой манере повествования, соответствующих изменившимся историческим обстоятельствам.

4. «Казанская история»

Этот памятник называют по-разному: «Сказание», «Повесть», «История о Казанском царстве», «Казанская история», «Казанский летописец». Сочинение посвящено взятию Казани Иваном Грозным и является очень дельным и подробным обзором исторических событий, слегка приправленным соответствующей риторикой. Творение это огромно и содержит 101 главу, которым предшествует небольшое авторское вступление. По косвенным данным памятник удается датировать 1564—1565 гг., но автор его так и не установлен[16].

Своеобразие поэтики. Уже сразу со вступления выделяется тема, одна из главнейших и самая интересная в «Казанской истории», — изображение Казанского царства и казанцев. Во вступлении автор дает общую характеристику Казани, обращая свои

горы «на *презлое* царство сарацынское, на *предивную* Казань»[17] может озадачить совершенно откровенная противоречивость характеристики: Казань – одновременно и «презлая», но и «предивная». Эта положительная оценка Казани как «предивной» (не «дивной», а «предивной») тем более необычна, что дана она, так сказать, по высшему разряду: ведь эпитетом «предивный», не таким уж частым в древнерусских произведениях, обозначалось нечто, из ряда вон выходящее в области христианских ценностей, – предивные чудеса, предивные знамения, предивные чудотворцы (именно таково словоупотребление от «Успенского сборника» XII–XIII вв. до «Степенной книги» XVI в.), а иногда так обозначались предивные строения Царьграда (например, в «Повести о взятии Царьграда турками в 1453 г.», послужившей, кстати говоря, одним из источников «Казанской истории»). И вот-то «христианский» эпитет в «Казанской истории» вдруг оказался примененным к мусульманской Казани.

Еще более ясен подобный перенос «хорошего» символа на «плохой» объект в последующей общей характеристике Казани. Автор следующим образом говорит о расцвете Казанского царства как наследнике Золотой Орды: «И паки же возрасте царство и оживе, яко древо измершее от зимы солнцу обогревшу и весне. От злого древа, реку же, от Златыя Орды, злая ветвь произыде – Казань» (326, гл. 11). Казань – злая ветвь – это понятно. Но вот сравнение с весной всегда прилагалось к явлениям только положительным; да и в «Казанской истории» автор только что сходным образом выразился о Руси: «И тогда наша Руская земля освободися от ярма и покорения бусурманского и начатъ обновлятися, яко от зимы и на тихую весну прелагатися» (310, гл. 5). И вдруг «весна» перенесена на Казань.

В столь странном словоупотреблении нельзя только видеть отмеченное Д. С. Лихачевым «разительное нарушение литературного этикета», «разрушение системы литературного этикета» в «Казанской истории»[18]. Это явление поэтики требует объяснения. Разрушение этикета произошло не стихийно, оно совершено не по невежеству, не по забывчивости и не от равнодушия, но и не из-за стремления автора к парадоксам.

Разрушение этикета привело к явному сходству в изображении русских и казанцев. Так, «Казанская история» в разных ее

главах содержит внешне не связанные друг с другом характеристики двух выдающихся воевод – казанского воеводы Аталыка и русского воеводы Симеона Микулинского. Хотя характеристика казанского воеводы, конечно, в общем, отрицательна, но она при всем том пронизана массой положительных мотивов, перекликающихся с возвышенной характеристикой русского воеводы.

Автор начинает характеристику казанского воеводы с особого эпитета, – с упоминания «*силнаго*» Аталыка (352, гл. 19), как потом и Симеон предстает «*силенъ*» (384, гл. 26); автор вспоминает «*похвалнаго* воеводу казанского» (352), и так же им оценен потом «*прехвалны...* воевода князь Симеон» (492, гл. 67). Подобные эпитеты можно было бы принять за объективные, без экспрессии, обозначения качеств персонажей, если бы не совпадали и явно экспрессивные детали в их характеристиках, выражающие даже восхищение автора. У обоих воевод кони летают, словно крылатые: Аталыка «понесе конь его... аки *крилатъ*, конь его реку прелете» (352); у Симеона «коня его мнети, аки змия *крылата*, летающи выше знаменъ» (492). Обоих воевод автор хвалит за меткость: Аталык «*стреляше* версты дале в примету (попадал в цель больше чем за версту)» (354); и Симеон мог «на обе руки *стреляти в примету* и не погрешити» (384). Обоим воеводам никто не может противостоять: Аталык таков, что обычно «руский воевода или воинъ *противъ его* выехати и с нимъ дратися *не смеяху*» (354); Симеон тоже таков, что «противнии же... *не могуще* ни мало стояти *противу его*» (492). Обоих воевод страшатся: от Аталыка «страх наших обдержа» (357); от Симеона казанцы «страхом одержими» (492).

Однако автор «Казанской истории» сходно изобразил не столько Аталыка и Симеона, сколько казанцев и русских вообще. Сами-то эти воеводы в конечном счете получились противоположны обликом: у Аталыка «очи же его бяху кровавы» (354), а Симеон «радостенъ очима» (384); Аталык напоминает «буявола» (354), а Симеон – «аггела Божия» (492) и пр. Автор «Казанской истории» ввел в характеристику Аталыка мотивы, напоминавшие не столько о Симеоне персонально, сколько о типично русских богатырях, – вроде тех богатырей, которые изображены в «Повести о разорении Рязани Батыем», тоже использованной

«Казанской истории». Аталык в «Казанской истории» «наезжал... на сто человекъ удалых бойцов... и, многихъ убивъ... разсецаше *надвое* и *до седла*... Величина же его и ширина, аки *исполина*» (354); все это созвучно «Повести о разорении Рязани», где каждый из дружинников Евпатия Коловрата «ездя, бьяшеся един с тысящею», а сам Евпатий Коловрат, «*исполин* силою», «богатырей Батыевых побил, ових *на полы* пресекоша, а иных *до седла* краяше»[49]

Сходство изображения казанцев и русских вообще проявилось еще в том, что некоторые положительные черты воеводы Симеона (да и прочих русских персонажей) автор настойчиво отмечал хотя и не у Аталыка, но у казанцев тоже. Симеон «силенъ *в мужестве*» (384), «ратникъ бе велий и *мужественне* зело» (494, гл. 67); но и казанцы – «мало таковых людей *мужественых*... во всей вселенней обреташеся» (472, гл. 59). У Симеона красиво блестят доспехи и оружие: его видят «аки огненна всего яздяща на коне своемъ и мечь и копие его, аки пламень, метающися...» (492); но и казанцы предстают «со блещащимся оружиемъ» (376, гл. 25). И напротив, некоторыми отрицательными чертами Аталыка и казанцев хотя и не Симеон, но русские обладают тоже. Аталык и казанцы свирепы, вид у Аталыка «аки у *зверя* или человекоядца» (354), казанцы выглядят «яко *зверми*... ис пустыни пришедшими» (368, гл. 23); но свирепы и русские воины, которые «рыскаху, яко *зверие* по пустынямъ» (524, гл. 83). Казанцы на войне грешат пьянством: «*запивахуся* до пияна и *спяху* сномъ крепким», это свойственно и Аталыку: «*упившуся* виномъ и не успевшу ему скоро от сна востати» (354); но и русские воины не прочь «*упиватися* без воздержания... и *спати*, яко мертвы» (336, гл. 14).

Фразеологически сходно и со сходными деталями описывал автор и совсем не воинских персонажей – казанских и русских, например, казанскую царицу Сумбеку (Сююн-Бике) и русскую царицу Анастасию (первую жену Ивана Грозного). Обе они горюют из-за ужасов войны, и в непосильном горе их поддерживают под руки: Сумбека «поддержима под руце рабынями ея» (412, гл. 38); Анастасию «сам царь супружницу свою рукама своима поддержалъ» (452, гл. 52). Обе царицы горько плачут. Обеих цариц пытаются утешить: Анастасию царь «утешив...

своими словесы» (452); Сумбеку тоже «увещеваху... ласковыми словесы» (416, гл. 39), «едва отлияша ю водою и утешаху ю (ее)» (412). Кстати, эпизод отливания рыдающей казанской царицы, которую «похватиша... от *земли*... мало не *мертву*», скорее всего, восходит к «Повести о разорении Рязани», где рязанского князя, от плача «лежаща на *земли*, яко *мертвъ*... *едва отльеяша*» (194). И тут «русский» мотив также перенесен автором на казанского персонажа.

Далее обе царицы обращаются к «драгим» своим мужьям. Сумбека, хотя говорит и причитает «речью варварскаго языка своего» (412), но, в передаче автора, совсем по русской традиции: «*Кто*... горкия слезы моя *утолит*?..» (414, гл. 38); так же плачет Анастасия: «*хто* ми *утолитъ* мою горкую печаль?» (452). Обе царицы мечтают о почтовой птице, приносящей вести. Сумбека: «где возму *птицу* борзолетную... да *возвестит* случившаяся?..» (420, гл. 40); Анастасия: «кая *птица* во един час прилетит... и *возвестит* ми...» (452). Обе царицы не хотят видеть дневного света: Сумбека «в дому сидела... *света дневнаго* не зря» (420); Анастасия «припокрывся в полате своей... *света дневнаго* зрети не хотя» (452). Каждая из этих цариц напоминает птицу в гнезде: Сумбека напоминает «яко смирну птицу въ *гнезде*... в полатах ея» (410, гл. 38); Анастасия «возвратися в полаты своя, аки ластовица во *гнездо* свое» (452). Женщины казанские вместе с Сумбекой плачут «яко многия *горлицы*» (412, гл. 38); но и Анастасия плачет «яко печалная *горлица*» (552, гл. 95), и т. д.

Сходство в изображении казанцев и русских распространялось на самые разные области, подчас неожиданные. Например, в повести сходно описывались редкостные события у казанцев и у русских. Так, о небывало дорогом изделии — о шитом золотом и драгоценностями шатре казанского царя автор сообщил, что «велицыи купцы заморстии... *дивяшеся* хитрости его, глаголюще, яко: "*Несть* в наших заморских странахъ... узорочия такова, не слышено и не *видено* ни у коегождо *царя* или *кроля*"» (340, гл. 15). Но и о небывало торжественном шествии русского царя и его вельмож, одетых в золотые украшения и драгоценные наряды, автор сказал примерно то же: «вси послы же и купцы тако же *дивляхуся*, глаголюще, яко: "*Несть* мы *видали* ни в коих царствах,

ни в своих, ни в чюжих, ни на коемъ же *царе*, ни на *королех* сицевыя красоты"» (548, гл. 93).

Автор «Казанской истории» время от времени и логически довольно прозрачно указывал на сходство обеих сторон — казанцев и русских: «страшно бе видети *обоих* храбрости и мужества» (518, гл. 80); «мнози от *обою* страну падоша, аки цветы прекраснии» (468, гл. 58). Чаще всего это сходство понималось автором как некое равновесие сторон: «овогда убо мало державнии (правители) наши побеждаху казанцевъ, овогда же сами от нихъ болши сугубо побеждаеми бываху» (362, гл. 22); «яко не токмо спомогает Богъ христианомъ, но и поганымъ способствуетъ» (324, гл. 10). Казанский персонаж, в трактовке автора, мог обращаться за поддержкой к обеим верам вместе: так, казанский царь «втай небеснаго бога моляше по вере своей, но и русских святыхъ на помощь призываше» (376, гл. 25); другие мусульманские персонажи ссылались на учение обеих вер, на то, как сходно «пишют бо наши книги и христианския» (424, гл. 41). Иногда автор и сам не знал, чья вера воздействовала на события: «или Богъ тако сотвори, или волхвование казанских волхвовъ сие бысть, — не вемъ» (388, гл. 27).

Казанские персонажи, по утверждениям автора, дорастали до русских: наши могут посочувствовать врагу-правителю, впавшему в несчастья, но «милуетъ бо и варваринъ, видя державнаго (русского правителя) злостражуща» (328, гл. 11); русские верно служат своему самодержцу, но ему же может быть так же верен и иноверный: «много добра и велику помощь сотвори, служа и помогая самодержцу своему, аще и поганъ есть» (426, гл. 42).

Больше того, в отдельных случаях, по оценке автора, казанцы даже превосходят русских в верности: «и неверный варваръ паче (лучше) нашихъ верных сотвори» (346, гл. 17). Превосходят, бывает, и в военном искусстве: «учени бо суть измаилтяне от начала своего бранем, учатся от младенства сицевым... Темъ (поэтому) силно не можемъ противитися и много смиряемся пред ними» (364, гл. 22); ведь было и так, что «разгневася Господь на руских вой, отъят от них храбрость мужество и даде поганымъ храбрость и мужество» (336, гл. 14). Наконец, еще одна область казанского превосходства — женская красота: так, казанская «царица та зело красна и в разуме премудра, яко

не обрестися таковой красной в Казани в женах и в девицах, но и в руских во многих на Москве во дщерях и в женах болярских и княжых» (416, гл. 38).

Цель автора. Столь высокое и открыто высказываемое мнение автора об иноверных, о казанцах, и о взаимном сходстве казанцев и русских, особенно сходстве положительных черт у обеих сторон, совершенно необычно для древнерусской литературы и объясняется несколькими причинами. Одна причина — биографическая — хорошо известна. Автор каким-то образом попал в плен к казанцам, долгое время, 20 лет, в привилегированном положении жил в Казани, о чем он не без удовольствия сообщил сам: «Грех же моихъ ради случи ми ся пленену быти варвары (то есть казанцами) и сведену в Казань. И данъ бысть в дарех (в подарок) царю казанскому... И взять мя к себе царь с любовию служити во дворъ свой и сотвори мя пред лицемъ своимъ стояти. И удержану ми бывшу тамо у него двадесятъ (двадцать) летъ в пленении... часто и прилежно от царя вопрошахъ (расспрашивал царя) в веселии (при развлечениях) и при беседе со мною и мудръствующих честнейшихъ казанцев. Бе бо царь по премногу и меня любя, и велможи его паче меры брегуще мя» и пр. (302, гл. 1). Читал автор, вероятно, принявший ислам, и казанские летописи. Все это, надо думать, способствовало многочисленным благоприятным его оценкам Казани и казанцев.

Но авторские похвалы казанцам отнюдь не чрезмерны в произведении, которое гораздо больше осуждает иноверных, чем их хвалит. Автор, по его дальнейшему признанию, после взятия Казани возвращенный из плена, вновь принявший православие, определенный на царскую службу и пользовавшийся покровительством и любовью воеводы Симеона Микулинского, явно следил за соотношением акцентов в своем произведении и временами оправдывался перед читателями: «Да никто же мя осудит от вас о семъ, яко единоверных своих похуляюща и поганых же варваръ похваляющи» (492, гл. 67).

Похвалы Казани и казанцам допускались в большей степени не по биографическим, а по идейным причинам. Ведь Казань и казанцы — это своего рода богатейший военный трофей Ивана Грозного, есть чем похвалиться: «в лета православнаго,

и благочестиваго, и державнаго царя и великаго князя Иоанна Васильевича... всеа великия Росии самодержца, ему же дарова Богъ... предивную Казань» (300). Богатство этого трофея автор всячески живописал. Например, во время штурма Казани один из русских «некий же юноша воинъ... оружие наго держа в руках своих, кровию варварскою красеющися» вбежал «в мерское святилище Махметово, в мечеть цареву (то есть казанского царя)... чая тамо некое собе налести (обнаружить) богатство, еже и бысть. И... виде по стенамъ златотканныя запоны (занавеси), на царских гробех – покровы драгия, саженыя жемчюгомъ и камениемъ драгимъ... до верха наставленых великих ларцевъ и коробей с рухломъ (добром) драгих (богатых) казанских велмож» и т. д. (528, гл. 85). Эти и иные дивные богатства Иван Грозный похвалил, «яко велика бе слава и красота царства сего», и лично осмотрел «очима своима самъ», велел переписать и «печатью своею запечатати» и поставил охрану (534, гл. 87). Хваленый трон казанского царя отослан в Москву, прекрасная Сумбека – тоже. Как не похвалить то, что уже принадлежит нам?

Еще одна идейная причина допущения положительных оценок в характеристике Казани была более широкой, чем любование автора военными трофеями, и относилась уже к авторским историческим взглядам. Автор и без обращения к теме трофеев восхвалял Казань, потому что это прекрасное место, по его мнению, исконно находилось на Русской земле и лишь затем было захвачено «погаными»: то «место на Волге, *на самой украине* Руския земли... зело пренарочито (совершенно исключительное) – и скотопажно (пастбищно), и пчелисто, и всякими земляными семяны (злаками) родимо, и овощами преизобилно, и зверисто, и рыбно, и всякого угодия житейскаго полно – яко не обрестися другому такому месту по всей *нашей Руской земли* нигде же точному (похожему) красотою, и крепостию (целебностью), и угодием человеческим» (314, гл. 7). И далее в произведении неоднократно повторялась та же идея географической русскости Казани. Например: «И уведа царь и великий князь Иоанъ Васильевичь, яко издавна стоить *на Руской его земли* царство срацынское Казань, по рускому же языку – Котелъ златое дно... казанстии царие тоя страны много *Руския земли* отъемше до сего

нашего самодержца» (362, гл. 22). Хвалить исконно свое не возбраняется.

Можно также предположить, что автор «Казанской истории» исходил из какого-то кодекса рыцарственности, который он распространял на обе стороны – казанцев и русских – в рассказах о делах воинских (это догадка Э. Кинана)[50].

Однако в «Казанской истории» автором все же так часто, но не нарочито и без привязки только к рыцарственным или к каким-то иным определенным темам или лицам, использованы фразеологические параллели в рассказах о казанских и о русских персонажах, что объяснить такое всепроникающее явление лишь биографическими, политическими или сословными причинами оказывается недостаточно. Более полное объяснение заключается вот в чем: наряду с явной, главной целью – прославить победу Москвы над Казанью – у автора была неявная примирительная цель: фактически он заявил о единой человеческой природе поведения всех людей вообще. Сходство казанцев и русских явилось у автора самым частым, однако, как бы частным случаем общего человеческого сходства, которое составляют еще и упоминаемые в повести черемисы, ногайцы, турки, «фряги» (западноевропейцы), поляки, литовцы, немцы, датчане, шведы, англичане, греки, вплоть до совсем уж «иноземцев далних».

Автор и в самом деле постоянно думал об общечеловеческой основе поведения своих персонажей, неважно – русских или казанцев, и оттого он регулярно насыщал свое повествование о тех же русских или казанцах множеством философских сентенций о людях вообще. Хотя в подобной сентенциозности изложения у автора «Казанской истории» были серьезные предшественники, вроде «Хронографа 1512 г.», но все-таки эти обильные сентенции автор сочинял, цитировал или пересказывал, применяя к нужным случаям, сам. Автора интересовали преимущественно две, как сказали бы мы сейчас, проблемы человеческого поведения.

Первая – это проблема верности или же, напротив, предательства. У автора даже царь Иван Грозный возвещает общечеловеческий принцип: «Сладко бысть *всякому человеку* умрети за веру свою, паче же кому за християнскую святую» (446,

гл. 48), – то есть поощряется благородная верность каждого человека своей вере, причем не обязательно вере христианской, хотя, конечно, лучше бы христианской. Сюда же относятся и использованные автором сентенции о верности, вроде такого высказывания: «И болши сея любви несть ничто же, еже положити душю свою за господина своего или за друга» (382, гл. 25), – показательно, что эта мораль выведена автором из изложения внутриказанских дел, но по существу касается всех людей, включая и русских, и казанцев.

Немало сентенций автор направляет против всех, русских и казанских, предателей и изменников; например: «*всемъ* изменникомъ, с лестию (коварством) и неправдою служащимъ государемъ своимъ, – им же да буди вечная мука» (534, гл. 86). Автор выясняет универсальные мотивы предательства, касающиеся и русских, и казанцев, – это женская хитрость и подкуп: «И всегдашняя капля дождевная и жестокий камень пробиваетъ вскоре, а лщение женское снедаетъ премудрыя человеки» (330, гл. 12), – имеется в виду «премудрые человеки» вообще, как у русских, так и у казанцев; «и намъ мнится, яко силнейши есть злато вой безчисленых, жестокаго бо умягчеваетъ, мяхкосердое ожесточеваетъ, и слышати глуха творитъ, и слепа – видети» (354, гл. 19), опять-таки, хотя и неявно, речь идет о всех людях вообще. Предательство и усобицы ведут к гибели государства; тут автор ссылался на Евангелие: «Божие слово рече во Евангелии: “Аще *кое царство* станетъ само на ся, то вскоре разорится”» (382, гл. 26), – автор явно имел в виду любое царство, подчиняющееся этому всеобщему закону. Однако надо сказать, что предательство автор осуждал не абстрактно, а симпатизировал больше Руси и христианству и общечеловеческие истины чаще выводил, говоря о русских делах: «несть мочно и лзе просту *человеку* со змием дружитися, и кормити его от руку своею всегда... и приучити в пазусе (за пазухой) носити и не снедену быти от него... Тако и от злаго слуги своего, невернаго раба *иноязычнаго*, не мочно есть ухранитися и убрещися у него» и пр. (428, гл. 43).

Вторая проблема, которой автор посвятил многие свои сентенции, – это общие основы деятельности всех людей. В делах главное – угодить Богу. Автор снова ссылается на святые кни-

ги: «Писано во святых книгахъ: “Во *всяком языце* творяи волю Божию и делаяи правду, приятенъ ему есть”» (428, гл. 42); «но что может *человекъ* сотворити, аще не Богъ попустит его» (498, гл. 69), – речь опять идет о любых народах и любом человеке, но, правда, Бог подразумевается христианский. По автору «Казанской истории», общечеловеческая основа поведения – прежде всего христианская. Но в этих пределах находится большое поле общности самых разных народов и людей: «*всяк бо человекъ*, иже в скорбехъ возрасте и в бедахъ множественых, всемъ искусенъ бывает и можетъ многостражущим в напастех спомогати» (360, гл. 22); «и весте сами боле мене: кто венчается (ублаготворяется) без труда? Земледелец убо тружается с печалию и со слезами, жнетъ бо веселиемъ и радостию. И купец тако же...» и т. д. (490, гл. 66). Деятельную жизнь всех людей пресекает смерть: «Но, о прегоркая смерти злая, не милующа красоты человеча, ни храбра мужа щадящи, ни богата почитающи, ни царя... но вся равно от жития сего поемлющи и в трилакотнемъ (трехлокотном) гробе темнем полагаше» (492, гл. 67), – все это верно для всех, но упоминание именно темного гроба свидетельствует опять-таки о христианах.

Подведем итог. Автор «Казанской истории» не только написал большой исторический труд, но обогатил его высказываниями, ведущими к некоей не сформулированной прямо и не систематизированной «философии» общечеловеческого сходства, тем не менее определившей беспрецедентные литературные особенности его произведения, – смелое преобразование литературного этикета и этническое расширение содержания традиционных сентенций.

Чем была порождена подобная «философия»? Скорее всего, некоей примиряющей русских и казанцев целью автора. Однако большего сказать пока не можем: тут нужны дальнейшие исследования.

За сто лет до автора «Казанской истории» тоже надолго оказавшийся в иноверной среде Афанасий Никитин лишь метался в своем «Хождении за три моря» от православного отрешенного взгляда на чуждые народы и веры к высказываемой им по-тюркски более дружественной точке зрения на буддистов и мусульман и, кажется, склонялся к смутной идее единого

бога для всех народов. На этом фоне видно, насколько целенаправленней идейно и изощреннее в литературном отношении был автор «Казанской истории», который хорошо вписался в начавшийся с XV в. на Руси процесс литературного приятия явно чуждых, даже враждебных нам иностранных правителей и народов поездившими за рубеж, бывалыми людьми, состоявшими на царской службе («Сказание о Дракуле воеводе мутьянском» Федора Курицына, «Сказание о Магмете-Салтане» Ивана Пересветова). На «Казанской истории» в XVI в. этот процесс не закончился (ср. «Повесть о нахожении Стефана Батория на град Псков»). Нараставшая активность контактов, по-видимому, способствовала упрочению в России XVI в. писательских выступлений по поводу того, что даже страшные иноземные злодеи и отвратительные иноверцы в чем-то такие же люди, как и мы, и что у них и поучиться не грех.

5. «Луцидариус»

Начав данную серию очерков со «Сказания об Индийском царстве», закончим ее «Луцидариусом», который отчасти перекликается со «Сказанием»: нарушаем хронологическую последовательность изложения ради тематической обрамленности работы. «Книга, именуемая Лусидариосъ, сиречь Златы бисеръ» была переведена на Руси в первой трети XVI в., кажется, не позднее 1531 г., с немецкого издания 1485 г.[51] и, по-видимому, уже с самого начала бытовала на Руси с различными изменениями и переделками. Несмотря на основополагающие работы об истории текста памятника (прежде всего исследования Н. С. Тихонравова и А. С. Архангельского), исследование его далеко от завершения. Сейчас нужна и собственно литературоведческая характеристика «Луцидариуса», предлагаемая ниже. До нас русский «Луцидариус» дошел только в списках XVII в. в трех или четырех редакциях, из которых мы рассмотрим наиболее полную, так называемую Обширную редакцию (она же вторая редакция, которая, следовательно, сформировалась после 1531 г.).

В предисловиях к Обширной редакции «Луцидариуса» (а в разных списках бывают разные предисловия) содержание кни-

ги провозглашается драгоценным, и в подтверждение приводится толкование второго названия «сея книги, иже именуется Аирогемма, сиречь Златъ бисеръ, еже назнаменуетъ намъ, коль добра книга сия»

Ценность содержания книги заключалась в ее многоцелевом предназначении, прежде всего в том, что «Луцидариус» мыслился как произведение просветительное. Главное название произведения в русских списках — «Лусидариосъ» — восходит к латинскому названию (ср.: lucidare — выяснять) и может быть переведено как «разъяснитель, растолкователь». Эта просветительная цель и подчеркивалась в предисловиях: «Лусидариюсъ, сиречъ Просветитель, яже глаголетъ ко протолкованию... въ сей книге обрящетъ разумныя велия учительства» (134–135). И действительно, «Луцидариус» старательно занимался пояснениями и разъяснениями, что видно по многочисленным его обращениям к читателям «разумевать» излагаемое: «по семъ разумеи», «по сему познаваи», «треба разумети», «потреба же намъ знати» и т. п. (422, 424, 439—442, 462, 466, 471).

Просветительство «Луцидариуса», разумеется, имело сугубо книжный, схоластический характер («книги учатъ насъ тако» 441), и поэтому сообщались только сведения, почерпнутые из различных сочинений, особенно же из «Писания»: «Писание глаголетъ», «въ Писании слышимъ сие», «именуется во святомъ Писании», «святое Писание поведаетъ», «сие есть ведомо отъ Писания» и т. д. (422, 425, 438, 443, 444, 451).

Вторую цель «Луцидариуса» составила быстрая доступность его сообщений: «что в Писании шыроко имать вкупе собратися, то обрящемъ здесь въ краткихъ словесехъ лепо объяти» (135); «во иныхъ книгахъ что обрящемъ сокровенно, въ сеи же книге положено откровенно... въ краткихъ словесехъ зело лепо объявися» (421); «всяки человекъ, кто премудрости хощетъ... безтрудно обрящетъ» (422).

Ради легкости усвоения сведений «Луцидариус» был составлен по главкам в форме вопросов некоего ученика и ответов учителя («учитель и ученикъ глаголютъ вкупе» — 421; «ученикъ вопрошаетъ... учитель отвещаетъ» — 429), причем главки, вопросы и ответы нередко бывали довольно кратки. Вот один из крайних случаев краткости: «Ученикъ. Где суть Евва сотворе-

на? – Учитель. Въ раи от ребра Адамова» (427). Ссылки на книги были упрощены до предела: «о семъ книгу Судеи исраилевыхъ читаи» (449); или совсем кратко и неопределенно: «некия глаголютъ книги» (443), «философи пишутъ» (423), «нецыи глаголютъ» (462), «писано есть» (465). Или так же решительно: «а чей сынъ, о семъ не писано» (428).

«Луцидариус» имел и третью цель – претендовал, как известно, на энциклопедичность – охватить «вся, яже зрятъ очи наши на небеси и на земли» (417). Благодаря «бисерной» краткости сообщений и массе поясняемых названий (преимущественно географических и этнических) в «Луцидариусе» удалось собрать огромное количество разнообразнейших сведений. Эта энциклопедия, надо отдать должное, была не лишена систематичности. Первая ее часть (67 глав) рассказывала о мироздании, «како миръ сеи сотворенъ и разделенъ и како и конецъ приять имать» (452); вторая часть (40 глав) — о категориях богословских и церковных. Каждая из частей тематически также не была хаотичной. К примеру, первая часть начиналась со сведений о Боге; затем переходила к сотворению мира и его частей, в том числе к сведениям о небесах и солнце; затем рассказывалось о некоторых библейских личностях, начиная с Адама; далее следовало повествование о частях земли – Азии, Европе, Африке; потом говорилось о разных природных явлениях, в частности о кометах, молнии, снеге, граде, дожде и пр.; и завершалась первая часть рассуждениями о человеке и его теле от его рождения и до кончины.

В силу безграничности своего энциклопедизма «Луцидариус» легко допускал включение самых разных рассказов, и обильные следы составительской компиляторской работы оставались незаглаженными. Так, структура «Луцидариуса» получилась очень неоднородной. Среди преобладающих коротких главок с одним вопросом и одним ответом вдруг попадаются главы со многими вопросо-ответами, к тому же ответами очень пространными. Таковы, например, главы 2, 4 и 6 о создании мира, об аде и о небесах и особенно главы 18–25 «о устроении сего мира вселенныя», где чрезвычайно много рассказывается об Индии и Месопотамии. Иногда вопросо-ответы заменены диалогом ученика и учителя.

Наконец, энциклопедизм «Луцидариуса» обладал даже некоторой углубленностью и разносторонностью, и поэтому к отдельным вопросам «Луцидариус» мог возвращаться снова и снова, не пытаясь свести сведения воедино, но дополняя тему. Например, в главе 6 учитель кратко рассказал о том, что «межъ земли и небомъ» (426), однако в главе 26 ученик снова попросил дополнительных пояснений на эту тему: «Еще повеждь ми о преждереченномъ, еже ты поведалъ ми еси» (439). Или в начале «Луцидариуса» (главы 4—5) повествуется об аде, и о нем же с новыми подробностями рассказывается в конце книги (вторая часть, главы 27—28). И вообще в книге много мотивов повторяется с разными вариациями, указывая на сборность состава «Луцидариуса» и его терпимость к повторениям и напоминаниям сведений.

Четвертая цель «Луцидариуса» (по крайней мере его первой части) — показать, насколько захватывающе удивителен и парадоксален мир: «въ сеи книге дивная намъ дела Божия показаны» (417). Например, есть «дивныи птицы, украшены пречуднымъ периемъ, иже бо въ нощи блистаютъ, яко свещи» (435); «есть источникъ дивныи, иже отъ него зажигаются свещи» (436); есть «предивны овцы, волна (шерсть) ихъ бела дражаищи шолку, и исъ тое волны делаютъ драгия царския порфиры» (439); «въ сеи вещи дивная мудрость» (453) и т. д. и т. п. Соответственно ученик эмоционально откликается на сообщенные ему чудеса: «Удивления зело великаго достойны сии...» (433); «радостно сего слышати желаю» (438); «любезно хощу слышати» (455) и пр.

Увлекательность «Луцидариуса» — чисто интеллектуальная. Ученик и учитель не непосредственные участники событий, а сторонние наблюдатели явлений, философы: «зримъ, по сему можемъ то разумети» (422); «еже видимъ... то разумеи» (446). По «Луцидариусу», удивительность мира проистекает из его умозрительной парадоксальности. Парадоксы интеллектуально волнуют ученика. Например, учитель сообщает ему, что вся «земля въ водахъ морскихъ силою Божиею устроена посреде и плаваетъ на воде, яко желтокъ въ яице, но не можетъ двинутися, понеже ни на чемъ же стоитъ и никто ея, кроме силы Божия, не держитъ». — «Ученикъ. Како земля ни на чемъ же (стоит), а

не можетъ поколебатися?! Сие мя ужасаетъ слово!» (428). Или учитель говорит, что «есть островъ Капрофанесъ на море въ пучине, и тои островъ во весь годъ однакъ зеленъ. – Ученикъ. Удивления достоино, чесо островъ тако всегда зеленъ?» (430). Нередко и сам ученик натыкается на парадоксы: о свете до создания солнца – «кои светъ былъ тогда, прежде неже солнце сияло?» (427); о планете Венера – «како сие случится, еже та вечерняя звезда бываетъ одна же утренняя?» (443); о странных дождях – «како то бываетъ, еже дождь черви отъ воздуха дождитъ?» (446) и мн. др.

Пятая цель «Луцидариуса» – уберечь читателей от опасностей окружающего мира: «како... людемъ сея вселенныя зла не чинятъ» (433). Дело в том, что мир в «Луцидариусе» представляется безмерно грозным и пугающим. Пространные рассказы «Луцидариуса» особенно устрашают, перечисления свойств явлений подавляют. Так, ад обладает почти бесконечными ужасными свойствами, что видно по множеству его названий: «Адъ именуется во святомъ Писании ровъ смертны... занеже души, которыи тамо внидутъ, никако могутъ изыти. Еще именуется озеро огненное, зане... не прохладятся никии же души, тамо влазше. Именуется еще земля тмы, зане путь, иже ко аду идетъ, тои есть полнъ всегда дыма и смрада» (425. Всего толкуется 12 или больше названий ада).

Но и Индия, находящаяся ближе всех земель к раю, жутка из-за населяющих ее существ: «Тамо есть люди, сами убиваютъ сродниковъ (близких) своихъ состаревшихся; и егда своихъ отцовъ и матереи ядятъ, тогда зело радостныи пиръ сотворяютъ»; есть «родъ техъ людеи, им же пяты превращени, и ходятъ тыломъ впредь (пятки повернуты и ходят задом наперед), имеютъ по 18 перстовъ у рукъ и у ногъ, то же и главы у нихъ песьи и нохти... и лаютъ, яко пси»; «родъ тамо есть люди, именуеми сиклопеси, имеютъ токмо по единои нозе и рыщутъ борзее птичия летания» и т. д.; «тамо есть велицы змиеве... людеи пожираютъ, и зело быстры плавати по морю» (431–433) и т. д. Сравнительно с «Александрией» или со «Сказанием об Индийском царстве» сводка сведений в «Луцидариусе» явна более сумрачна, «понеже дивно и ужаса исполнено видети есть» (432).

Даже небеса, по рассказу «Луцидариуса», отнюдь не уютны. «Небеса суть трои»: первое небо – «отъ земли даже до луны», там «суть лукави дуси, те намъ пакости деютъ»; небо «второе есть отъ луны даже до звездъ», там «воздухъ велми огненъ»; небо «третие, именуемое огненное, на томъ самъ всесилны Богъ со всеми небесными силами» (426–427).

Ничего ласкового в «Луцидариусе» нет: «ничто же видено благо» (441). Буквально лишь в двух-трех местах памятника упоминается что-то приятное: «источники... изменяются въ лете во студеность, да намъ будутъ отъ зноя на прохлаждении; въ зиме же теплы. Сие все намъ строя человеколюбецъ Богъ, пекиися всегда о потребныхъ намъ» (448). Но такие источники скорее исключение из правила: вот, напротив, «некии источникъ... иже въ день горячести ради великои, а въ нощи студености ради прикоснутися его ради или взяти отъ него воды никако возможно» (437–438).

Люди окружены огромным безлюдным миром, вредоносными областями, где «никто же живыхъ человекъ тамо идти можетъ» (427), где «невозможно тамо человекомъ пребывати... жития человекомъ несть же» (429), «несть жилища» и т. п. Жизнь цивилизованных людей тоже не благополучна; во всяком случае, «Луцидариус» предпочитает упоминать ее трагические моменты: «Ученикъ вопрошаетъ. Коль долго былъ Адамъ въ раю? – Учитель. Несть боле, ткмо два часа» (427). Еще: «О гордость мертвая!.. и ныне превращаешь престолы силныхъ» (435); «но егда царство котораго монарха великого пременитца судбами Божиими имать» (446). Или: человек, «егда же старъ имать быти, тогда едва и теплыми шубами согретися имать» (451); «всякии кииждо человекъ... требуетъ принимати во старости своей целбу и ищетъ помощи многотрудно плоти своеи» (449).

Столь интеллектуально суровый энциклопедический труд учил разбираться в природе опасных явлений, схоластически деля их на составляющие части и иногда объясняя (фантастически), как эти части взаимодействуют, а в результате порождают тот или иной катаклизм. Например: «Ученикъ. Како сие бываетъ, еже земля зеваетъ (разверзается)? – Учитель. Слыши и разумеваи! Земля... подобна телу человеческому, понеже камени

имеетъ вместо костеи, корение древесъ... вместо жилъ, древеса и траву – вместо власъ. И егда внидутъ ветви въ подземная скважня и выразитися (выбраться) не могутъ, тогда терзаютъ землю и колеблютъ, еже отъ великия силы преисподнихъ ветровъ земля отверзается» (440).

Однако время от времени «Луцидариус» устами словоохотливого учителя резко отрезал и увещевал: «не дерзнемъ дале глаголати» (423); «Богу вся суть возможна» (429); «аще и зело хощеши постигнути недоведомыи глубины судебъ Божиихъ, но не можеши болши разумети» (439); «сие же достоитъ разумети, еже невозможно словомъ изрещи» (471). Да и сам любознательный ученик признавал: «Превосходитъ ума человеческаго Божия чюдотворения» (439).

Из всех перечисленных целей «Луцидариуса» только последнюю цель удается связать с историческими обстоятельствами, да и то гипотетически. Сдержанно-угрюмое философствование «Луцидариуса», вероятно, было как-то созвучно суровому времени Василия III (вокруг Руси – сплошные опасности). Это умонастроение, по-видимому, не распространилось широко. Его проявления еще можно найти, пожалуй, лишь в «Хронографе 1512 г.», составленном в 1516–1522 гг.[53] Но «Хронограф» все же не завершался так сурово, и в нем почти что отсутствовали интеллектуально-схоластические упражнения в «разумении» опасностей мира, преобладающие в «Луцидариусе».

Любопытна также возможная параллель между «Луцидариусом» и «Воскресенской летописью» под 1531–1533 гг. В конце первой части «Луцидариуса», в главках 46–48, рассказывается о природных явлениях, некоторые из которых могут считаться зловещими знамениями, о кометах, звездопадах, грозах. Блистание кометы считается предвестником гибели великого правителя: «Ученикъ. Скажи ми о звезде комите. – Учитель. Комита не светъ, или, рещи, не облистаетъ никако; но егда царство котораго монарха великого пременитца судбами Божиими имать, тогда комита являетъ свое блистание». Далее говорится о других природных явлениях, вызывающих опасения: «Ученикъ. Повеждь ми о семъ, яко видится намъ, еже звезды падаютъ съ небесе. – Учитель. ...А еже видимъ, аки звезды въ нощи съ небесъ падаютъ, то... въ презелнои высоте на аере бываетъ

великая буря... Ученикъ. Повеждь ми, како бываетъ на воздусе во время дождя блистание и громъ. – Учитель. ...на высоте буря толь велика... и то есть громъ...» (446–447). Соответственно в конце «Воскресенской летописи» (летописном своде 1542 г.) указываются такие же зловещие знамения, скопившиеся перед смертью Василия III (в других летописях нет). Трижды являлись кометы: «явльшеся звезда велиа... лучъ сиаше отъ неа вверхъ велий»[5]. Дважды были бури с громом: «бысть туча... страшна и громъ велий и молниа»; «взошла туча велика страшна... молниа велиа безпрестани сиаа и громъ и вихоръ» (282, 283). А непосредственно перед кончиной Василия III произошел звездопад: «бысть знамение въ звездахъ... передъ его преставлениемъ многие звезды падоша съ небеси на землю» (286). Сходство этих сумрачных мотивов в обоих памятниках все-таки настолько общее, что позволяет предполагать только отражение в них общей же атмосферы тех лет, причем в «Луцидариусе» – с гораздо меньшей определенностью. «Луцидариус» остается уникальным толковательно-энциклопедическим произведением первой половины XVI в., так как близкие по опасливой настроенности натурфилософские аналогии ему среди памятников того времени, в сущности, отсутствуют.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Истрин В. М.* Сказание об Индейском царстве. М., 1893. С. 11, 59–63. Краткое изложение результатов наблюдений В. М. Истрина см.: История русской литературы. М.; Л., 1946. Т. 2, ч. 1. С. 144–145 (раздел написан М. О. Скрипилем). См. также: *Истрин В. М.* Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (XI–XIII вв.). М., 2003. С. 136–143.

[2] Датировку списков см.: *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 172–173; *Сперанский М. Н.* Сказание об Индейском царстве // Известия по Отделению русского языка и словесности. Л., 1930. Т. 3, кн. 2. С. 370.

[3] См.: *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. Исследование. С. 239; Приложения: II. Александрия второй редакции. С. 179, 188–189, 196, 199, 203, 220, 221, 223, 226, 232, 234. Далее страницы этого издания текста указываются в скобках.

См.: *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов: Исследование. С. 241; *Он же.* Сказание об Индейском царстве. С. 62.

См.: *Истрин В. М.* Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода. С. 141; *Он же.* Сказание об Индейском царстве. С. 31, 61–64.

Сперанский М. Н. Сказание об Индейском царстве. С. 382–383, 419–420.

«Сказание о Индискомъ царствии» // Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII веков / Сост. Н. К. Гудзий. 6-е изд., испр. М., 1955. С. 168–170. Далее страницы не указываются ввиду небольшого объема текста памятника. Изданный здесь текст кирилло-белозерского списка наиболее близок из всех списков к протографу второй редакции «Сказания» (см.: *Истрин В. М.* Сказание об Индейском царстве. С. 63). Более поздние переиздания этого текста менее тщательны, чем у Н. К. Гудзия.

[8] См.: *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов: Исследование. С. 143–242, 251.

[9] Ср. «Повесть временных лет» под 946 г.: деревлян княгиня Ольга «работе предаеть»; под 986 г.: евреи – «насиляху имъ еюптяне работою» (Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века / Текст памятника подгот. О. В. Творогов. М., 1978. С. 74, 108); ср. второе и четвертое «Слова» Серапиона Владимирского: «порабощени быхомъ оставшеи горкою си работою от иноплеменник», «предани быхом иноплеменникомъ... на горкую работу» (Памятники литературы Древней Руси: XIII век / Тексты «Слов» подгот. В. В. Колесов. М., 1981. С. 444, 452).

[10] См.: *Истрин В. М.* Сказание об Индейском царстве. С. 14.

[11] Предисловие к «Сказанию» по волоколамскому списку // *Дмитриева Р. П.* Приемы редакторской правки книгописца Ефросина... // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла: К вопросу о времени написания «Слова». М.; Л., 1966. С. 267.

[12] Факт, хорошо известный. См., например: *Творогов О. В.* Древняя Русь: События и люди. СПб., 1994. С. 88. Ср. «Хронограф 1512 г.» // ПСРЛ. СПб., 1911. Т. 22. С. 417, 424, 435.

В латинском предшественнике «Сказания» упоминается лишь одно зеркало, притом не стеклянное. См.: *Истрин В. М.* Сказание об Индейском царстве. С. 59.

[14] Опираюсь на следующую ценную работу: *Рыбина Е. А.* Зеркала в средневековой Руси (проблема атрибуции, публикация оправ с изображениями) // Великий Новгород в истории средневековой Европы. М., 1999. Речь, правда, идет о маленьких стеклянных зеркалах, заключенных в складные оправы (типа современных пудрениц) и широко

распространившихся в Европе с XIII в., а в Новгороде и Пскове обнаруживаемых в слое рубежа XIV–XV вв.; изображения на некоторых оправах имеют аналогии с изображениями на новгородских печатях первой четверти XV в. (см. с. 106, 107, 114, 117).

[15] На опущение названий, сокращения и непоследовательность изложения во второй редакции «Сказания» указывали В. М. Истрин и М. Н. Сперанский (*Истрин В. М.* Сказание об Индейском царстве. С. 31, 39, 63 и др.; *Сперанский М. Н.* Сказание об Индейском царстве. С. 376, 383, 388).

[16] См., например: *Истрин В. М.* Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода. С. 136–139; *Он же.* Сказание об Индейском царстве. С. 14.

[17] О том, что предисловие и послесловие имелись во второй редакции «Сказания», а затем были опущены при написании кирилло-белозерского списка, см., например: *Дмитриева Р. П.* Приемы редакторской правки книгописца Ефросина... С. 266–267.

[18] Ср. оценку, данную М. Н. Сперанским: вторая редакция перерабатывала предшествующий текст, «оставляя то, что носило характер описания, а не повествования... перенося центр тяжести на перечень диковинок и богатств Индийского царства» (*Сперанский М. Н.* Сказание об Индейском царстве. С. 420).

[19] К византийскому царю Мануилу II во время церемонии коронования тоже обращались с аналогичными сентенциями. Эта часть царской церемонии интересовала русских книжников: русский путешественник Игнатий Смольнянин написал об этом в своем «Хождении» конца XIV в. (летописной редакции), затем рассказ о венчании Мануила переписывался в виде самостоятельной статьи. См.: История русской литературы. Т. 2, ч. 1. С. 228 (раздел написала В. П. Адрианова-Перетц).

[20] Ср., например, «Хронику» Георгия Амартола и «Летописец Еллинский и Римский» (*Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Пг., 1920. Т. 1. С. 340; Летописец Еллинский и Римский / Изд. подгот. О. В. Творогов и С. А. Давыдова. СПб., 1999. Т. 1. С. 287).

[21] Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века / Текст памятника подгот. Н. Ф. Дробленкова. М., 1982. С. 184.

[22] Памятники литературы Древней Руси: XIV – середина XV века / Текст памятника подгот. Н. А. Казакова. М., 1981. С. 488. Далее страницы указываются в скобках.

[23] Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века / Текст памятника подгот. М. Д. Каган-Тарковская и Я. С. Лурье. С. 462. Далее страницы указываются в скобках.

О времени прибавки отрывка к «Житию» см.: *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». М.; Л., 1965. С. 81.

[25] Древнерусские предания: (XI–XVI вв.) / Текст памятника подгот. В. В. Кусков. М., 1982. С. 133.

[26] Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века / Текст памятника подгот. Л. И. Журова. М., 1984. М., 1984. С. 54.

[27] Там же / Текст памятника подгот. Н. С. Демкова. С. 64, 66.

[28] В. М. Истрин считал, что «вторая редакция могла образоваться в конце XIV или в начале XV века» (*Истрин В. М.* Сказание об Индейском царстве. С. 63).

[29] *Клосс Б. М.* Избранные труды. М., 2002. Т. 2. С. 341–345.

[30] Ср. начала разных списков XVI–XIX вв.: *Дмитриев Л. А.* Описание рукописных списков Сказания о Мамаевом побоище // Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 480–509 (№ 1, 2, 3, 11, 12, 15, 19, 20, 23, 28, 32–34, 36, 37, 40, 42–44, 47, 48, 53–56, 59, 60, 62, 68, 72, 77, 81, 84 и пр.); *Клосс Б. М.* Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского) // Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998. С. 136 (№ 2), 137 (примеч. I, 1); *Зимин А. А.* Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку // Там же. С. 224, 226.

[31] *Дмитриев Л. А.* Указ. соч. С. 481 (№ 1). Список конца 1520-х – начала 1530-х гг. Его датировку см.: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 2. С. 334–335.

[32] *Дмитриев Л. А.* Указ. соч. С. 486 (№ 21). Список 1530-х гг. Его датировку см.: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 2. С. 335, 347.

[33] *Дмитриев Л. А.* Указ. соч. С. 482 (№ 2). Список XVI в.

[34] *Дмитриев Л. А.* Указ. соч. С. 486 (№ 19, 20). Списки XVII в.

Сказания и повести о Куликовской битве / Текст Основной редакции подгот. В. П. Бударагин и Л. А. Дмитриев. Л., 1982. С. 31. Далее страницы указываются в скобках. Рассматриваем только Основную редакцию «Сказания о Мамаевом побоище».

[36] См.: *Салмина М. А.* Повесть о Куликовской битве летописная // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 244–246. Названия этой повести в списках: «Побоище великого князя Дмитрия Ивановича на Дону съ Мамаемъ»; «О побоищи, иже на Дону, и о томъ, что князь великии бился съ Ордою».

[37] Памятники Куликовского цикла / Текст «Летописной повести» по «Софийской первой летописи» старшего извода подгот. В. А. Кучкин. С. 32. Далее страницы указываются в скобках.

[38] Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века / Текст памятника по Олонецкому списку подгот.

М. Д. Каган-Тарковская. С. 602. Далее страницы указываются в скобках.

В большинстве списков читается слово «мудрости», а не дрость». См.: Сочинения И. Пересветова / Тексты подгот. А. А. Зимин. М.; Л., 1956. С. 170, 377.

[39] См.: *Лурье Я. С.* Комментарии к тексту Музейного списка Полной редакции // Сочинения И. Пересветова. С. 308–309.

[40] См., например: *Филюшкин А. И.* История одной мистификации: Иван Грозный и «Избранная Рада». М., 1998. С. 27–32, 36–54.

[41] См.: *Левина С. А.* Летопись Воскресенская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 40–41.

[42] Об официально-историческом повествовании XVI в. *Демин А. С.* О древнерусском литературном творчестве. М., 2003.

[43] Различные истолкования пересветовского понятия «правда» см., например: *Каравашкин А. В.* Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М., 2000. С. 45, 50 и др.; *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 77–81; *Лихачев Д. С.* Иван Пересветов и его литературная современность // Сочинения И. Пересветова. С. 33–34, 44–45; *Лурье Я. С.* Комментарии к тексту Музейного списка Полной редакции // Сочинения И. Пересветова. С. 283.

[44] Концовка // Сочинения И. Пересветова. С. 169.

Иван Пересветов в «Большой челобитной»: «Кому ни подамъ *память*, и оне до тебя, государя, велможи твои, не донесутъ» (606). Сильвестр Благовещенский в «Домострое»: «Аще мужь самъ того не творитъ, что в сей *памяти* писано...» (Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI века / Текст памятника подгот. В. В. Колесов. М., 1985. С. 122; см. также комментарии В. В. Колесова: Там же. С. 580); Ермолай-Еразм в «Повести о Петре и Февронии»: «о преблаженная супруга, да помолитеся о нас, творящих верою *память* вашу!» (Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века / Текст памятника подгот. Р. П. Дмитриева. С. 646).

[46] См.: *Волкова Т. Ф.* Казанская история // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 451.

[47] Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI века / Текст памятника подгот. Т. Ф. Волкова. М., 1985. С. 300. Далее страницы указываются в скобках.

[48] *Лихачев Д. С.* Избранные работы: В 3 т. Л., 1987. Т. 1. С. 365, 369.

[49] Памятники литературы Древней Руси: XIII век / Текст памятника подгот. Д. С. Лихачев. М., 1981. С. 192.

[50] См. об этом: *Лихачев Д. С.* Избранные работы: В 3 т. Т. 1. С. 368–369.

[51] См.: *Буланина Т. В.* Луцидариус // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. С. 72–76. Здесь же и основная библиография.

[52] *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях: по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 135. Далее страницы этого издания указываются в скобках.

К сожалению, публикуемый список Соловецк., № 350 (261) местами дефектен (стерты, искажены либо пропущены слова и фразы), а также отражает дефекты своего протографа (иногда пропущены упоминания об ученике или об учителе, иногда пропущен вопрос, а однажды выпущены две главы – 29 и 30 во второй части).

[53] О пессимистическом умонастроении составителей «Хронографа 1512 г.» см.: *Демин А. С.* О древнерусском литературном творчестве. С. 227, 234.

[54] ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8 / Изд. подгот. А. Ф. Бычков. С. 278, 280, 283. Далее страницы указываются в скобках.

М. Е. Бычкова

МОТИВЫ «СКАЗАНИЯ О КНЯЗЬЯХ ВЛАДИМИРСКИХ» В ОФИЦИАЛЬНЫХ ДОКУМЕНТАХ СЕРЕДИНЫ XVI в.

40-е гг. XVI в. в России стали временем активной работы над формулировкой идеи государственной власти. Уже в 50-е гг. эта работа воплотилась в ряде официальных документов – Судебнике, Стоглаве, Государеве родословце и др. Чин венчания на царство Ивана (1547 г.) не только стоит в этом ряду, но и стал основой для многих более поздних произведений. В Чине венчания определяется круг основных регалий власти, ритуал их возложения на правителя, что в совокупности должно было свидетельствовать о сакральности наследственной власти московских великих князей и месте России среди других государств Европы.

Надо отметить, что такая идеологическая работа, объясняющая прерогативы великокняжеской власти, предпринималась не впервые: в конце XV в. также разрабатывался обряд возведения на престол наследника Ивана III – Дмитрия Внука (1598 г.); появился первый Судебник 1497 г.; с 70-х гг. XV в.[1] постепенно формулировалась мысль о происхождении Рюриковичей от римского императора Августа и посылке регалий власти русским князьям от императора Константина[2]. Повесть, где были объединены оба этих сюжета, в сборнике 40-х гг. XVI в. предшествует тексту Чина поставления Дмитрия Внука.

Ряд произведений несомненно связан с разработкой Чина венчания на царство Ивана IV. Прежде всего, это самостоя-

тельный рассказ о посылке русским князьям регалий власти от императора Константина, который кроме рукописей помещен в виде текстов и резных картин на Царском месте из Успенского собора Московского Кремля. Эти тексты восходят к Чудовской повести конца XV в. и Сказанию о князьях владимирских.

Трудность изучения текстов этих памятников состоит и в том, что самый ранний список (Чудовский, содержащий Чудовскую повесть), относится к 40-м гг. XVI в., а старший список другой редакции этого произведения – к 60-м гг. XVI в. Можно допустить, что при копировании текстов происходило непосредственное взаимовлияние рукописей, содержащих разные редакции. Кроме того, к 1547 г. была сформулирована официальная идея о происхождении регалий царской власти – посылке даров от императора Константина русским князьям – вошедшая в текст Чина венчания Ивана IV; эту работу можно отнести к 1545–1546 гг. Поскольку все тексты исследуемых памятников содержат рассказ о посылке императором Константином Мономахом даров, регалий власти, официальная версия 1547 г. должна была оказать на него влияние.

В настоящей работе исследуется текст рассказа о посылке даров от императора Константина по четырем произведениям конца XV XVI в.: Чудовская повесть (конец XV в.), Поставление к Чину венчания на царство (1547 г.), тексты царского места из Успенского собора (1547–1551) и Сказание о князьях владимирских.

Упомянутые четыре памятника в XVI–XVII вв. жили самостоятельной жизнью. История создания различных редакций Сказания о князьях владимирских и взаимосвязь практически почти всех сохранившихся списков основательно изучены Р. П. Дмитриевой[3] следует лишь отметить, что в 1555 г. Сказание о князьях владимирских стало главой о происхождении Рюриковичей в Государеве родословце и в составе этой редакции родословных книг существовала неизменной до конца XVII в.[4]

Рассказ о передаче регалий власти Константином Мономахом князю Владимиру Мономаху, как самостоятельное произведение, сохранился в списках XVII в. Однако то, что они находятся сегодня в искусственных коллекциях XIX в., лишает

возможности проследить их историю, а лишь указывает на интерес к этому памятнику в более позднее время.

Еще в рецензии на книгу Дмитриевой А. А. Зимин показал, что одна из редакций Сказания, которую автор назвал Чудовской повестью, является древнейшей и составлена в конце XV в. в связи с венчанием на княжение Дмитрия Внука. Р. П. Дмитриева, имея текст Чудовской повести в двух списках — 40-х гг. XVI в. и XVIII в., естественно, опубликовала ее по ранней рукописи. Однако А. А. Зимин[5] уже назвал третий список повести в рукописи 60-х гг. XVI в. Сопоставление всех текстов трех списков показывает, что редакция, представленная в рукописи XVIII в., является древнейшей и совпадает с рукописью 60-х гг. XVI в., протограф которой был составлен до 1499 г. Тезис А. А. Зимина о том, что ранняя редакция Сказания могла появиться в конце XV в., в свое время поддержали Л. В. Черепнин и Я. С. Лурье[6]

Наименее изученными остались тексты, вырезанные на Царском месте. Вообще история создания и символика этого памятника изучались недостаточно. В начале XX в. ему посвятил большое исследование В. Н. Щепкин[7], который подробно проанализировал памятник, дал его детальное описание, в том числе из более поздних документов, привел тексты летописных сводов XVI в., где есть упоминания о Царском месте. И. Е. Забелин[8] в своей работе привел тексты из сборника 60-х гг. XVI в., где имеются надписи, вырезанные на Царском месте, которые еще в середине XIX в. он нашел в рукописи XVI в. из Публичной библиотеки в С.-Петербурге. Заметка об этой находке была напечатана в журнале «Москвитянин» (перепечатана в 1907 г.).

К символике Царского места позднее обратился Г. Н. Бочаров. Приведя точную дату из Пискаревского летописца о «устроении» Царского места 1 сентября 1551 г. (очевидно, тогда оно было поставлено в Успенском соборе), автор допускает, что в этой записи может быть заключено известие о замене более раннего трона, поставленного к 1547 г., который «мог спустя четыре года обгореть, повредиться или перестать удовлетворять новым требованиям, связанным со всемерным возвеличиванием государя вся Руси» Как полагает Бочаров, требования, служащие подтверждению идеи «о преемственности власти рус-

скими самодержавцами от византийских императоров», были подчеркнуты тематикой рельефов на пластинах, вырезанных на стенках трона, надписями на пластинах и формами самого памятника. Нижняя часть трона, где помещены эти пластины, «восходит к традиции восточных тронов» и созвучна библейскому описанию престола царя Соломона, «которое было хорошо известно на Руси»[10]. Исследование Царского места, проведенное И. М. Соколовой, и публикация текстов, помещенных на нем, дают возможность дальнейшего изучения этого памятника[11].

Коронационный обряд в XVI в. приобрел особое значение. Традиционность этого обряда, в котором веками повторялись одни и те же слова и жесты, который проводился в одном и том же соборе, имела особый смысл при поддержании стабильности королевской власти и придавала легитимность коронующемуся лицу[12]. Представление о сакральности королевской власти, способности правителя к надприродному общению с Богом, развившееся с введением обряда миропомазания католических королей (в некоторых странах даже термин «onkcion» был синонимом слова «коронация»), привело к теории о бессмертии королевской власти несмотря на смертность самих ее носителей – королей. В результате сложилось твердое представление об особом значении коронационных регалий власти, которые возлагались на правителя один раз – в момент возведения на престол. Остальное время они, как символ государства, гарантия его существования, хранились отдельно в королевской казне или в соборе, где совершалась коронация, а доступ к ним был у ограниченного числа лиц. Уничтожение таких регалий свидетельствовало об уничтожении государства как такового. Регалии охотно увозились «в плен» победителями, что, очевидно, свидетельствовало об утрате независимости или присоединении новых территорий.

Во многих христианских странах к XVI в. сложились легенды о происхождении коронационных регалий, их чудесном обретении или даровании высшими силами. Такой была легенда об обретении императором Константином святого животворящего креста; этот крест как символ власти присутствовал среди регалий у правителей южных славян. Легенда о чудесном

обретении существовала и у короны св. Стефана, которой короновались венгерские короли. Такие легенды в более позднее время трансформировались в концепцию короны, олицетворявшей само государство (Корона Польская – его официальное название), которая как символ этого государства чеканилась на монетах (крона).

Определенные черты, связанные с особым отношением к коронационным царским регалиям, были и в Русском государстве конца XV–XVII в. Еще в конце XV в. была создана легенда о передаче регалий власти «даров Мономаха» императором Константином Мономахом киевскому князю Владимиру, что уже свидетельствовало о высоком государственном уровне этих регалий. Тогда же – в 1498 г. – был составлен Чин поставления для наследника престола – Дмитрия Ивановича, внука правившего в то время великого князя Ивана III Васильевича. Чин имел в основе описание обряда коронации византийских императоров и с небольшими изменениями, в основном связанными с появлением новых регалий, просуществовал до 1682 г. – коронации царевичей Ивана и Петра Алексеевичей. Наиболее существенным было введение обряда миропомазания, впервые состоявшегося при возведении на престол царя Ивана VI Васильевича. Принципиальное отличие этого обряда от католической коронации состояло в том, что европейские короли сначала проходили миропомазание и им, уже обретшим сакральность, вручали регалии власти, а в России, наоборот, сначала наследнику вручали регалии власти, и уже законный правитель приобретал сакральность, пройдя обряд миропомазания.

Особое значение в России получила и корона («венец от камене честне»), возлагавшаяся на наследника в момент возведения на престол; именно она была прислана по легенде из Константинополя и получила позднее название «шапка Мономаха».

Большую символику имеет и Царское место (Мономахов трон), поставленное в Успенском соборе Московского Кремля, как полагают исследователи в связи с возведением на престол Ивана Грозного в середине XVI в. В последние десятилетия оно изучалось преимущественно как памятник деревянного искусства. Впервые упоминание об особом Царском месте, на

которое митрополит приводит царя («приим его за десную и поставляет его на царском месте») после возложения на него венца, появляется в Чине венчания на царство Ивана IV[13] Несомненно, при составлении этого Чина использовался более ранний документ 1498 г.: в обоих текстах совпадает не только описание ритуала, проводимого в Успенском соборе, оформления внутреннего храмового пространства, но и основные положения текстов, произносимых великим князем и митрополитом во время коронации. Правда, Чин поставления на великое княжество Дмитрия Ивановича касается только ритуала, то есть описывает, как оформляется Успенский собор, проводится возложение регалий на наследника и как после этого он посещает кремлевские соборы[14].

При оформлении Успенского собора посередине церкви в 1498 г. устанавливается «место большое, на чем святителей ставят», а на этом месте готовятся три стула для великого князя, его внука и митрополита. Посредине церкви ставится налой, «а на нем положити шапка да бармы, да покрыти ширинкою». Стулья для великого князя и его внука покрыты «белыми аксамиты со златом». Возложение регалий на Дмитрия Внука проходило на этом «большом месте», причем великий князь и митрополит садились на стулья, «а внуку стати пред ними у места на вышней степени, не въсходя на место»[15]. Регалии — бармы и шапку — Иван III сам возлагал на Дмитрия. Лишь после возложения регалий с разрешения Ивана III Дмитрий мог сесть на приготовленный для него стул.

При венчании на царство Ивана IV посреди Успенского собора ставили царский чертог — «великое место, на нем же и святители ставят». Чертожное великое место покрывают красной тканью. Так же выстилается дорожка до царских дверей алтаря, около царских дверей возводится «налой с наволокою... велми украшен», на котором «стояти животворящему кресту и царскому сану, святым бармам и венцу». Кроме этого чертожного места, расположенного посередине церкви, «уготовают царьское место на десней стране, и от того царьскаго места постилают червчат постав и до царьских дверей», затем еще на постав настилают «червчатые камки на прохожение царского пути». Эти места и «путь» берегут чиновники «того чертога и царьского

места». О таком Царском месте нет упоминаний в документе 1498 г. Во время коронации действие происходит в трех местах: в чертоге на Ивана возлагают регалии власти – крест, бармы и царский венец, а после возложения венца митрополит берет царя «за десную руку и поставляет его на царьском его месте». Затем митрополиту приносят скипетр, который стоял, прислоненный к налою с регалиями, и он вручает скипетр Ивану со словами: «О боговенчанный царь, князь великий Иван Васильевич! Прийми от Бога вданное ти скипетро правити хоругви великого царства Рускаго, и блюди и храни его, елика твоя сила»[16] Миропомазание происходит перед царскими дверями алтаря.

Для дальнейшего анализа следует выделить два момента: состав регалий власти, возлагавшихся на Дмитрия и Ивана, и упоминание о Царском месте на правой стороне храма. На Дмитрия возлагались две регалии: бармы и шапка. Упоминания о золотой шапке и бармах присутствуют в завещаниях московских князей, начиная с первой сохранившейся до наших дней духовной Ивана Калиты. Сначала они входят в состав одежды великого князя, но постепенно к XV в. передвигаются в состав регалий[17] Причем бармы достаются в наследство младшим сыновьям и переходят в удельную казну, а из нее позднее возвращаются в Москву. Следует отметить, что нигде в тексте Чина поставления 1498 г. нет упоминания о дарах императора Константина, его имя не связано с великокняжескими регалиями.

В рукописи XVI в. Чину венчания Ивана IV предшествует текст Поставления великих князей русских, «откуду бе и како почаша статися на великое княжество». Это рассказ о посылке регалий власти от византийского императора Константина, аналогичны фрагменту Чудовской повести конца XV в., в которой изложена легенда о происхождении русских великих князей от императора Августа. И уже в тексте Чина венчания регалии Ивана VI связаны с дарами императора Константина. Описывая ритуал возложения наперсного креста из древа «креста животворящего» на шею великого князя, автор текста пишет: «что прислал тот греческий царь Констянтин Мономах на поставление к великим князем руским, с бармами и с царьским венцом, с Неофитом ефеским митрополитом и с прочими

посланники»[18], повторяя таким образом текст рассказа о дарах императора Константина.

Перед проведением обряда миропомазания митрополит возлагает на царя «чепь злату аравийского золота, что прислал греческий царь Констянтин Мономах со святыми бармами и с царским венцем на поставление великих князей русских». В тексте Поставления среди даров Константина упоминается «животворящий крест от самого животворящего древа, на нем же распят владыко Хистос», «чепь, от злата аравийска скovaну»[19], которые Константин вручает митрополиту Неофиту с епископом и посланником. Совпадение текстов в обоих документах достаточно близкое, чтобы говорить не только о сопоставимости памятников, но и о том, что речь идет об одних и тех же регалиях. Соответственно, в Чине венчания косвенно подтверждается, что коронационные регалии русских царей в свое время были присланы русским князьям из Византии, и «оттоле и доныне тем царским венцом венчаютца великие князи владимерстии, егда ставятся на великое княжение Руское».

Если подготовка чертожного места, где на Ивана IV возлагались регалии, описана подробно: у него 12 степеней, покрытых червцом, проход до царских дверей собора, стоят «две великие скамьи драгими полаволочники», то подготовка Царского места на правой стороне практически не описана, лишь указано, как оформлен «проход» от него до царьских дверей; можно предположить, что это место в отличие от чертожного не надо было сооружать: с правой стороны напротив алтаря в 1547 г. стояло Царское место. Все эти наблюдения подводят нас к тому, что по времени создания и, главное, по своей идейной направленности Царское место тесно связано с комплексом документов, регламентировавших возведение на престол Ивана Грозного, и прежде всего — с Поставлением, предшествовавшим Чину венчания. Мы не можем утверждать, что это тот самый Мономахов трон, который сегодня стоит в Успенском соборе, тем более что летом 1547 г. собор пострадал во время большого пожара.

В исторической литературе утвердилось мнение, что Царское место — это фактически иллюстрация к Сказанию о князьях владимирских: на 12 резных деревянных пластинах, украшающих три его стороны, изображены сцены, описанные

в Сказании, а на передних дверцах вырезан текст – фрагмент Сказания. Это не совсем точно, и соотношение между четырьмя исследуемыми памятниками более сложное, что показывает сопоставление текстов письменных памятников.

Показательна дата – 6496 г., с которой начинаются Поставление и надпись на дверцах Царского места. Здесь текст Царского места близок и к соответствующему месту Чудовской повести по Румянцевскому и Волоколамскому спискам, где также дата – 6496 год. Возможно, эта дата ошибочна по отношению к содержанию памятника, в котором говорится о княжении Владимира Мономаха, но она едина в указанных текстах. Почти полностью совпадает текст Царского места с заголовком Поставления:

Царское место	*Поставление*
А от великаго и блаженнаго князя Владимира четвертое колено правнука его князь великий Владимир Всеволодич Монамах	От великого князя Владимера четвертое колено князь Владимир Всеволодичь Манамах[20]

Далее в Поставлении и на Царском месте идет фраза, отсутствующая в Чудовской повести и Сказании. «Тои убо Манамах (Цар. место: “царь и Манамах”) прозвася от таковыа вины». Эта фраза фактически предшествует рассказу о присылке даров от императора Константина Мономаха и объясняет прозвище великого князя Владимира.

Вслед за этой фразой идет рассказ о совете Владимира с боярами; два фрагмента этого текста показывают соотношения памятников.

В Поставлении употреблена форма «князьми своими и боляры и велможи», а на Царском месте и в Чудовской повести по Румянцевскому списку: «князьми своими и боляры и велможами своими»[21], что снова сближает источник текста Царского места с источником Чудовской повести. Текст Сказания («князьми своими и с боляры и велможи») ближе к тексту Поставления. Начало речи великого князя, обращенной к боярам, ближе друг к другу у текстов Царского места и Чудовской повести; текст Поставления ближе к тексту Сказания[22].

Чуд. повесть	*Цар. место*	*Поставление*	*Сказание, 1*
Егда же аз есмь юнейши прежде меня державных и хоругви правящихправославныа великия Руси скипетр.	Егда аз есм юнейшии прежде менее державствовавших и хоругви правящих скипетра великиа Росиа.	Егда аз мал есмь прежде мне царствовавших и хоругви правящих скипетра великиа Росиа.	Егда аз мал есмь преже мене царствовавших и хоругви правящих скипетра великиа Русиа.

Как видно, три текста практически идентичны, лишь на Царском месте вместо определения «царствовавших» употреблено более нейтральное «державствовавших»; и в Поставлении и Сказании «мал есмь», а на Царском месте «есм юнейшии».

Это начало – «егда аз мал есмь» или «есмь юнейший» – необычно. Оно правомерно в текстах Поставления или Царского места, связанных с коронацией Ивана Грозного: ему было 17 лет; но плохо связывается с Владимиром Мономахом, к которому по смыслу памятника относятся эти слова.

В данном случае Сказание и Поставление восходят к одному источнику, а Царское место и Чудовская повесть – к другому. Это же относится к замене слова «державствовавших» на «царствовавших».

В Чудовской повести текст иной, причем разночтения есть в самих списках – Чудовском и Румянцевском. Чудовский: «егда же аз есмь юнейши прежде меня державных и хоругви правящих православныа великия Руси скипетр»; В Румянцевском начало, как в остальных текстах, – «егда аз», а дальше – соответствующее место «тех иже прежде мене державствовавших и хоругви царския правящих скипетра великой России»; в этом случае в Румянцевском списке текст ближе к трем указанным текстам, что может быть связано с поздним составлением самой рукописи; позднее происхождение рукописи может объяснить и определение «хоругви царские», отсутствующее в других текстах. Формула «хоругви правящих скипетра великая Росия» указанных трех памятников соответствует той, которая звучала при вручении скипетра Ивану IV во время возведения на престол: «приим от Бога вданное ти скипетро правити харугви...»[2]
Вариант Чудовской повести «хоругви правящих православныа

великия Руси скипетр» может говорить о том, что в момент создания первоначального текста никакого упоминания о скипетре в нем не было, но в 40-е гг. XVI в., к которым не только относится написание рукописи, но и создание текста Поставления и, может быть, текстов Царского места, слово «скипетр» было вставлено в протограф, возможно на поле, и в текст Чудовского списка внесено явно не на то место, где должно стоять по смыслу. Кстати, отличие текста в Румянцевском списке, более близкого к тексту Царского места, где хоругви названы «царскими» (этого нет в других текстах), говорит о каком-то редактировании Чудовской повести в 40-е гг. XVI в.

Одной из регалий, вручавшейся Ивану IV при возведении на престол, был скипетр. Эта регалия не входила в состав даров императора Константина, но ее место среди остальных было совершенно особым: скипетр олицетворял власть государя, которая определялась понятием «скипетродержание».

Ивану IV скипетр вручал митрополит после того, как облаченного во все регалии государя возводил на Царское место; при этом звучали слова: «приим от Бога вданное ти скипетро правити хоругви великого царства Русского, и блюди и храни его, елика твая сила» [24]. Очевидно именно в этот момент воплощалась идея возведения на престол: встать на «отчий и дедний» престол, получив при этом власть, перешедшую по наследству от предков, великих князей. И далее роль скипетра как символа власти звучит в «Поучении о полезном» митрополита и его поздравлении великого князя, где определяются роль государя в управлении страной, его моральные качества: «съдержи скипетр и прави хоругви по Божие воли», «поставлен еси велики и боговенчаный царь правити хоругви и съдержати скипетр царства Русского» [25]

Рассказ о победе русских князей под Цареградом практически совпадает во всех памятниках, лишь в Чудовском списке повести великий князь Всеслав Игоревич назван Святославом. Такое же чтение есть в отдельных списках Поставления.

Характерное же расхождение текстов изучаемых памятников относится к ответу бояр на вопрос великого князя: «Кий ми совет против воздаете?» (этого вопроса нет в текстах Царского места) [26]. Ответ бояр, как и начало княжеской речи, имеет два

варианта, представленные в двух парах текста: на Царском месте и в Чудовской повести; в Поставлении и Сказании.

Чуд. повесть	*Цар. место*	*Поставление*	*Сказание, 1*
Сердце царево в руце Божии, яко же пишет (писано есть – Р), а мы есмы в твоей воли, государя нашего по Бозе	Сердце царево в руце Божии, яко же писано есть, а мы есмы в твоей воли, господаря нашего по Бозе	Сердце царево в руце Божии, а мы есмь под твоею властию	Сердце царево в руце Божии, а мы вси есмо в твоей воли

Описание похода киевского князя на Фракию имеет общую канву во всех памятниках и одновременно мелкие различия. «Многоразумные» воеводы есть в тексте Царского места и Чудовской повести; «чиноначальники» в Поставлении и на Царском месте и т. д. Дальше в рассказе говорится непосредственно о посылке даров императором Константином; лишь в тексте Царского места дважды указывается, что они посылаются «в Киев»; в остальных памятниках названо только имя великого князя. Кроме этого, только в Чудовской повести и на Царском месте есть имя «Асия эфесского»; ожерелье, снятое с шеи императора, названо «святыми бармами» в текстах Царского места и Поставления.

Текст на дверцах Царского места несколько короче, чем в остальных произведениях; он кончается словами: «и оттоле и данные тем вещем царьским венчаются велицы князи владимерстии», что может быть связано с ограниченностью площади – дверцы – для его размещения.

Более независимы от письменных памятников сюжеты двенадцати резных пластин, которые в исторической литературе признаются иллюстрациями к тексту Сказания о князьях владимирских. Две первые – совет великого князя Владимира – ближе других ко всем трем памятникам: в надписях к пластинам говорится о том, что великий князь «совет творяше с князьми своими и з бояры», «собирает воеводы искусны и благоразсудны и поставляет чиноначалницы». Но далее четыре пластины (две на северной стороне и две на западной) рассказывают о походе

русских войск во Фракию, которому во всех трех письменных источниках посвящена одна фраза: «и отпусти их на Фракию Царяграда области; и поплениша их доволно, и възвратишася со многым богатьством» (слова «и взвратишася со многим богатеством» – это подпись к изображению на одной из пластин). Еще одна пластина изображает поход царя Константина «на персы»[27]

Изображения последних пяти пластин посвящены совету императора Константина, посылке его даров в Киев и венчанию великого князя Владимире Всеволодовича этими дарами. Об этом венчании ничего не говорится в письменных памятниках. Все это еще раз доказывает самостоятельное значение изображений на Царском месте и позволяет вернуться к вопросу о его датировке.

При анализе текстов не стоит забывать, что при подготовке к венчанию на царство Ивана IV текст для украшения Царского места надо было подготовить заранее, чтобы его могли вырезать на пластинах. Это объясняет его близость к Чудовской повести, самому раннему из существующих памятников. В противном случае текст на передних дверцах должен был совпасть с тестом Поставления – официального документа, который и иллюстрирует Царское место. О такой тесной связи с коронационными документами говорят и рисунки последних пяти пластин Царского места, где передача регалий власти и венчание Владимира изображены с такими же жестами, которые описаны в Чине венчания Ивана IV и, кроме того, изображен скипетр, которого нет среди даров императора Константина. Возможно, на каком-то этапе разработки формулы идеи власти появилось и упоминание о Киеве, которое попало в тексты Царского места и не нашло отражения в более поздних документах Поставления и Сказании, сохранивших окончательные формулировки.

Соотношение исследованных текстов и текст Чина венчания Ивана IV позволяют предположить, что в 1547 г. Царское место стояло в Успенском соборе, а дата письменных источников – 1551 г. – относится к его восстановлению после московского пожара. Но окончательный вывод можно будет сделать лишь после специального изучения Царского места.

Однако уже сейчас можно говорить о следующем соотношении четырех представленных в работе памятников: наиболее ранний текст о посылке даров императора Константина находится в Чудовской повести; Царское место дает промежуточный вариант между повестью и текстом Поставления, написанного в связи с венчанием на царство Ивана IV (1547 г.). Текст Поставления сделал рассказ о посылке даров официальным, что отразилось в тексте Сказания о князьях владимирских. Совпадения этих текстов с текстом Послания Спиридона-Саввы практически отсутствуют.

ПРИМЕЧАНИЯ

Бычкова М. Е. Обряды венчания на престол 1498 и 1547 годов: воплощение идеи власти государя // Cahiers du monde russe et soviétique. V. XXXIV, 1993. P. 245–255.

[2] См. подробнее: *Бычкова М. Е.* «Дары императора Константина»: из истории русских регалий власти // У источника. М., 1997. С. 282–308.

[3] *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955.

[4] *Бычкова М. Е.* Родословные книги XVI–XVII в. как исторический источник. М., 1975. С. 32–52.

Зимин А. А. Рец. на кн.: *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских // Советские архивы. 1956. № 3. С. 236–237. В настоящей работе автор использует названия рукописей, данные им Р. П. Дмитриевой Чудовский, Румянцевский и А. А. Зиминым: Чудовская повесть, Волоколамский список.

[6] См. подробнее: *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 150–158.

[7] *Щепкин В. Н.* Художественное значение трона // Антология научных трудов Государственного исторического музея. Ч. I. М., 2002. С. 14–19.

[8] *Забелин И. Е.* Трон или царское место Грозного в Московском Успенском соборе // Там же. С. 11–14.

[9] *Бочаров Г. Н.* Царское место Ивана Грозного в московском Успенском соборе // Памятники русской архитектуры и монументального искусства. М., 1985. С. 42–43.

[10] Там же. С. 43.

[11] *Соколова И. М.* Мономахов трон. М., 2001.

[12] *Gieysztor A.* Spektakl i liturgia. Polska koronacja królewska // Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce póznego średniowiecza. W-wa, 1978; *Бычкова М. Е.* Московские самодержцы. М., 1995.

[13] ЧОИДР. 1883. Кн. 1. С. 77.

[14] Там же. С. 34–38.

[15] Там же. С. 36–37.

[16] Там же. С. 69, 70, 77, 78.

[17] *Бычкова М. Е.* «Дары императора Константина». С. 284–287

[18] ЧОИДР. 1883. Кн. 1. С. 75.

[19] Там же. С. 85.

[20] *Соколова И. М.* Указ. соч. С. 61; *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских. С. 182.

[21] *Дмитриева Р. П.* Указ. соч. С. 182; *Соколова И. М.* Указ. соч. С. 61.

Дмитриева Р. П. Указ. соч. С. 176, 182–183, 197; *Соколова И. М.* Указ. соч. С. 65.

[23] ЧОИДР. 1883. Кн. 1. С. 78.

[24] Там же.

[25] Там же. С. 80.

Дмитриева Р. П. Указ. соч. С. 176, 183, 198; *Соколова И. М.* Указ. соч. С. 66.

[27] *Соколова И. М.* Указ. соч. С. 64–65.

Решетова А. А.

«СТРАННЫЙ ПАМЯТНИК» XVII в.: ИСТОРИЧЕСКОЕ И ЛЕГЕНДАРНОЕ В «СЛОВЕ О НЕКОЕМ СТАРЦЕ»

Впервые о «вновь найденном памятнике русской паломнической литературы XVII в.» – «Слове о некоем старце Сергии» – объявил Х. М. Лопарев, который стал его первым (и к настоящему времени – единственным) издателем[1] До сих пор исследования этого текста ограничиваются комментарием Х. М. Лопарева 1890 г., краткими очерками А. Н. Пыпина и К. Д. Зееманна, статьей О. А. Белобровой в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» и лаконичным указанием в справочнике «Russian Travelers to the Christian East from the Twelth to the Twentieth Century»[2]. Исследователи, обращавшиеся к данному тексту, единодушны в характеристиках. «Слово» было признано сочинением весьма «странным», в канонические рамки традиционного жанра паломнического хождения не укладывающимся. «...Это оригинальное произведение народного творчества, заслуживающее изучения с разных сторон», «единственный в своем роде памятник, найденный пока только в одном списке» «странный памятник», который не подходит «в обычный разряд “хождений”, но с различных сторон дополняет бытовой факт паломнического обычая и предания»[4]; отмечалась при этом и «...неоднородность литературного памятника: достоверность начала и легендарность самого хождения, лишенного исторических реалий и восходящего к древним преданиям о святынях христианского Востока»[5].

В «Слове» переплелись в основном древние предания о святых землях, которые при ближайшем рассмотрении восходят к XII в. Прослеживается явная связь с устными (народными песнями, духовными стихами) и письменными источниками: хождениями игумена Даниила, Арсения Солунского, дьякона Зосимы, переводными повестями «Александрия» и «Сказание об Индийском царстве». «Слово» представляет собой «россыпь» параллелей с библейскими легендами и апокрифическими сказаниями, например с «Иерусалимской Беседой» (или «Повестью о граде Иерусалиме»). Текстовые «пересечения», явно или скрыто прочитываемые в сочинении, насыщенность и разнообразие источников, сознательно или неосознанно используемых автором, безусловно, придают «Слову» неоднородность структуры, смысловую многоуровневость, стилистическую пестроту, жанровую эклектичность — все то, что позволило комментаторам определить его как памятник «оригинальный», «странный» и «заслуживающий изучения».

Данный вопрос, безусловно, составляет тему отдельных изысканий, однако прежде всего речь пойдет о другом. Несмотря на заверения исследователей, что «повесть отрешена от обстоятельств времени, не знает ни сарацин, ни турок в Иерусалиме» (Х. М. Лопарев), «...эти намеки на исторический факт... поглощаются массой чудесных и странных подробностей» (А. Н. Пыпин), обойти вниманием элементы реально-достоверного в ней не представляется возможным[6]. Исторические «намеки», краткие указания на современность, сохранившиеся в тексте, становятся тем ценнее; их следует проанализировать, чтобы вписать «Слово» в контекст XVI–XVII столетий и на основе выделенных реалий попытаться прояснить проблему времени создания и его автора.

Прежде всего, в анализе исторической основы сочинения древнерусской путевой литературы немаловажную роль играет его заглавие, или предисловие, предваряющее основное повествование. Как правило, в древнерусских паломнических хождениях названия произведений отмечены достоверностью и точностью сведений — в них, как минимум, указывалось имя паломника, его краткий маршрут и нередко время совершения путешествия. Примеров тому множество: «Житье и хоженье

Даниила, Русьскыя земли игумена», «Книга, глаголемая ксенос, сиречь странник, списанный Зосимом диаконом о руском пути до Царя града и оть Царя града до Иерусалима», «Житье и хождение въ Иерусалимъ и Египеть казанца Василия Яковлева Гагары», «Повесть и сказание о похождении по Иерусалимъ и во Царьградъ со иерусалимъскимъ патриархомъ Паисиемъ Троицкого Сергиева монастыря черного дьякона Ионы, по реклому Маленкого» и т. п. От традиционных хождений, выполненных в соответствии с выработанными веками канонами, «Слово о некоем старце» отличает его неопределенное заглавие – «обманчивое, в духе Цветника», как охарактеризовал его Х. Лопарев. Замечание верное, если ко всему прочему учесть литературный конвой данного текста в рукописном сборнике. Помимо отрывков из «Хождения игумена Даниила» и текста с заглавием «Житие и подвизи преподобных отец наших Зосимы и Саватия соловецких чюдовторцев новоявленных...», сборник полностью занимают молитвословные и риторические сочинения отцов церкви: слова и поучения Иоанна Златоуста, Кирилла Философа, Св. Евфимия, Григория Антиохийского и т. д.

Непосредственно в тексте «Слова» обнаруживаем два фрагмента, которые относятся к реально-историческому материалу произведения, достоверному по своей сути. Прежде всего, его первая часть – почти несомненный исторический факт. Дело в том, что анализируемое сочинение весьма четко структурировано; граница между отдельными его составляющими большей частью условна, но легко просматривается. Начинается текст рассказом о том, что инок Елецкого Черниговского монастыря Пречистой Богородицы Сергий был взят в плен в Крыму (л. 100 об.). Также достоверным и имевшим место в реальности можно считать «мини-сюжет», завершающий вторую часть, которая представляет собой сказание об Иерусалиме и о путях, к нему ведущих, – Константинополь, Аравия, Иерусалим, Египет – основные географические пункты паломнического посещения в «Слове». Это описание включает в себя вполне исторический (и, как было указано выше, сюжетный) рассказ о немаловажной для паломника встрече: «Из дому Давыдова придет Савина илавра, от Ерусолима за 15 версть; а в нем 4000 келей, а 10000 братовь, а из одъного студенца воду пьют, а хлеб

едят на одной трапезе. А гостьти цареградския, имя ему Стовах Челебинъ; а торговал онъ на Москве, в чернецехъ имя ему Иона, и онъ бедных людей откупал 50 человек на всякой день во Царе граде и в Кафе на всякой день, и на волю спущал и отпускные грамоты имъ давалъ до Крещения! А с Крещения во Ерусолиме постригъся в Савине илавре и поскимился, а крестил его патриярхъ и митрополит» (лл. 103 об. – 104).

В связи с этим будут любопытны наблюдения над первой (условно говоря, «исторической» частью «Слова»). Именно она стилистически и по составу сообщаемых сведений пересекается с многочисленными рассказами пленников тех времен, сохранившимися до нашего времени. В первую очередь, следует принять во внимание такие памятники, как «Челобитная Василия Полозова», одного из самых известных в XVII в. русских пленных, бежавших от турок, рассказавшего о том, как «холоп Васька» попал в плен крымским татарам, а затем «в подарки турецкому салтану», бежав, «посетил Иерусалим, Синай и Египет с целью поклоненья святым местам», и «Описание турецкой империи, составленное русским, бывшим в плену у турок во второй половине XVII в.». Это документальные формы, сходные между собой и со «Словом» в большей или меньшей степени. В частности, на возможность сопоставления со «Словом» «Описания турецкой империи...» указали в свое время П. А. Сырку, назвавший рассказ «русского, бывшего в плену у турок» чем-то «вроде военно-географическо-топографическо-статистического описания Турции», и В. С. Иконников, определивший его как текст, «представляющий обыкновенный “путник” (расстояние мест) и вместе с тем военно-географическое и топографическое описание страны, в котором отмечают “положительность и реальность”» [7]

К литературе подобного рода можно отнести лаконичные записи в «Распросных речах иноземцев и русских, возвратившихся из плена, присланных из Разряда в патриарший дворцовый приказ для допросов», которые представляют собой документальные свидетельства, переданные канцелярским языком подьячих Патриаршего дворцового приказа и не имеющие сколько-нибудь личностного, авторского начала. «Каширенин Степан Михайлов сын Терпугов сказал: взяли де его в полон

крымские татарове и свели в Крым, а из Крыму продали в Царьгород, веру татарскую держал и отгромили де его шпанские немцы, и ксент исповедывал, секрамента не имал, вышел на Дон тому лет с восмь; у отца духовного не бывал, к церкве хаживал, и ко кресту и к евангилью ходил и к образом прикладывался и святою водою крапливался и пасху едал»; «Навасилецъ Микифор Михайлов сын Лунин сказал: взяли де его ногайские татаровя в полон, тому лет с двеннадцать, и свели де их в Азов, а из Азова продали в Кафу, а из Кафы продали в Царьгород, и в Царьгороде посадили их на каторгу, и были все на каторге, и в прошлом году — в 131 г. отгромили их с каторги шпанские немцы, и были в шпанской земле неделю; а из шпанской земли отпустили в Рим...» и т. п.[8]

Все эти свидетельства носят характер деловой прозы, их жанровое назначение ограничено краткой передачей сведений по факту пленения и не осложнено никакими дополнительными литературно-художественными, эстетическими функциями. Если сравним имеющиеся «описания», челобитные и записи «полонеников» со «Словом о некоем старце», то обнаружим стилистическое и функциональное сходство лишь в его краткой вступительной — «исторической» — части. Сравним: «Был старец, именем Сергий, Михаила Черкашенина сынъ, из Чернигова град, из монастыря Елецкаго пречистыя Богородицы. И был в Крим взатъ, из Криму продан бысть в Кафу» (л. 100 об.). Дальше этого анализируемый текст не идет, отличаясь и формой, и содержанием от указанных текстов деловой и «военно-географическо-топографическо-статистической» письменности. Поэтому вряд ли «Слово о некоем старце» следует относить к рассказам плененного невольника о своих злоключениях. Таким образом, основанием для исторического комментария «Слова» стали так называемые «исторические намеки», точнее, указания на трех реальных лиц, пояснение которых будет небесполезно для решения вопросов атрибуции и датировки. Это уже упомянутые выше в цитатах имена «старца» «Сергия», «Михаила Черкашенина» и «Стоваха Челебина».

Повествование в «Слове» ведется от лица инока Сергия, ему чаще приписывается и авторство. Несмотря на столь неопределенное название сочинения — «о некоем старце», — Сергий

фигура реальная. Неслучайно уже в самом начале текста сведения о нем конкретизируются: «...именем Сергий, Михаила Черкашенина сынъ, из Чернигова град, из монастыря Елецкаго пречистыя Богородицы». Исторические данные о нем скудны, а о его судьбе можем судить только на основании лаконичных указаний «Слова». Действительно, Сергий был сыном Михаила Черкашенина донского казачьего атамана, жившего в середине XVI в. «Старец» был взят в плен крымскими татарами, на что также указывает текст. Впоследствии, как можно утверждать, ссылаясь в первую очередь на текст «Слова», ему пришлось побывать в Константинополе («А от Бела град морем бежат 3000 версть до Царя град» [л. 100 об.]), Аравии («А от Кипрьского острова до белых арапов на верблудех ехать 500 версть, а до черных арапов 60 версть сухим путем на верблудех же ехат, а до гор Аравийских 30 версть» [лл. 100 об.–101]), Иерусалиме и его окрестностях («А до Изосимовы пустыни от Ерданския реки 60 версть, а до Ярасимовы пустыни 20 версть, а до в ины пустыни 40 версть, а до Иванна Предотеча гробу 70 версть итьти на ослятехъ. А от Иваннова гробу Предтеча до Скуделничья села 2 версть. А вь Скуделничне селе 700 храмов. А от Скуделнична села до Ерусолима 3 версть» [лл. 101 об.–102]) и в Египте: «А град Египетьской за Ерусолимомъ, 15 попьрищъ. и на ослятехъ ехат» [л. 104].

Итак, о предполагаемом авторе известно, что он был иноком Елецкого Богородского монастыря. Вероятно, именно поэтому Сергий назван «старцем», а отнюдь не из-за преклонного возраста. В противном случае вряд ли он был бы взят в плен. Как правило, старцев и немощных татары во время своих набегов или убивали, или отдавали юношам, которые «обучались» на них военному делу, но не уводили в Порту для продажи, как это случилось с Сергием[9] Елецкий монастырь, основанный в XI в. князем Святославом Ярославичем, находился в Черниговской земле. В 1240 г. обитель разорили татары, а восстановили только в XVI в. русские воеводы, управлявшие в Чернигове после его возвращения от Литвы. В начале XVII в. монастырь вновь пострадал — на сей раз от поляков — в 1611 г. полководец короля Сигизмунда III Горностай выжег до основания весь город Чернигов вместе с обителью; до 1671 г. она пребывала в раз-

рушенном состоянии («стояли в одних только стенах, на полторы сажени обсыпанных землею и мусором и заросших даже деревьями» [10]). Как видим, Черниговский монастырь, по причине своего местоположения, был уязвим во времена любых исторических перипетий жизни Русского государства. Судя по этим данным, Сергий пребывал в Елецкой обители в эпоху наиболее для нее благословенную (скорее всего, до 1611 г.), отсюда он был взят в плен и отвезен в Крым, а из Крыма передан в Кафу (современный город Феодосия).

Для XVI–XVII вв. этот случай пленения был весьма характерен. Так, описания подобных фактов в большом количестве сохранились в летописях, разрядных книгах, крымских и ногайских документах [11]. До нашего времени дошли многочисленные исторические свидетельства того, как русские люди попадали в плен в Крыму, затем перевозились в Константинополь или Кафу (главные рынки русских невольников в Турции, известные еще с X в., со времен «князей Олега и Игоря» [12]), где и продавались. Чаще всего татары не использовали русских пленников в качестве рабочей силы, а сбывали их на невольничьих базарах; со времен завоевания турками Царьрада, по словам греков, к берегам Восточного Средиземноморья ежедневно приставали 3–4 корабля, наполненные русскими невольниками [13]. Здесь ежегодно на продажу предлагались по несколько десятков тысяч человек, преимущественно из России и Речи Посполитой. В Порте они нередко обращались в мусульманство, а порой спустя годы и десятилетия возвращались на родину и рассказывали о своей судьбе в Патриаршем дворцовом приказе. Связь этих свидетельств с судьбою Сергия прослеживается явная.

XVI в. был насыщен губительными набегами крымских татар на Московское государство. Эти нападения и, как следствие, многочисленные пленения русских людей приносили небывалый ущерб и беды Руси на протяжении столетия, начиная с царствования Василия III Ивановича. Именно «полон», а не территориальные завоевания и не военные столкновения на религиозной почве зачастую становился их причиной и основной целью, все чаще приобретая для татар и турок характер выгодного промысла. В то время граница между Русским государством и землями, которыми владели крымские татары, проходила по

берегам Оки, и каждый хан считал за дело воинской чести и обязательным для себя хотя бы раз побывать там[14]. Помимо этого, известно, что татары нередко были обязаны безвозмездно отдавать часть своих пленников турецкому султану (в услуги, на хозяйственные работы, на галеры). Это, без сомнения, вызывало у татар неприятие, но существует немало свидетельств того, что великорусские и малорусские невольники передавались туркам именно крымскими и ногайскими татарами после совершенных ими набегов[15]

Если попытаемся определить, когда же Сергий был взят в плен, т. е. когда начались его злоключения, ставшие косвенным поводом к написанию «Слова», то должны учесть, что наиболее опустошительными для русских земель стали набеги 1564, 1565, 1569, 1571, 1572 гг. (во всех пяти перечисленных походах участвовал крымский хан Девлет-Гирей, а в 1571 г. крымцы даже дошли до Москвы и сожгли ее), 1573, 1575, 1577, 1578, 1581 гг. (их совершили крымские царевичи Магмет-Гирей и Алды-Гирей). Последние нападения приходятся на 1591 и 1592 гг.; с 1594 г. между Московским государством и Крымом возобновился мир, кроме того, в ту эпоху Крым был уже ослаблен внутренними неурядицами — «брань великая стала» между двумя сыновьями Девлет-Гирея[16]. Не исключено, что во время любого из перечисленных нападений, т. е. в период с 60-х по 80-е (что вернее всего) или 90-е гг., случилось и пленение Сергия[17]

Можно только предполагать, каким образом Сергий освободился из плена и вернулся в русские земли. Не исключено, что путь, описанный в «Слове», стал маршрутом самого «старца», бежавшего из рабства. Поскольку (если не удавалось осуществить наиболее легкий побег из Крымского ханства) из самой Порты, в частности из Константинополя, пленные русские бежали именно по этому пути: сначала — в Иерусалим, затем — в Египет, далее — в Персию, а заканчивалось такое путешествие по иноземным странам чаще всего в Астрахани. Показательно в этом плане освобождение Василия Васильевича Полозова — его возвращение на родину и одновременно с этим «поклоненье святым местам» проходило согласно этому же направлению. Таким же маршрутом нередко вывозили в Европу православных, выкупленных или выкраденных на Востоке.

Будучи пленником, Сергий также имел возможность выкупа; так тоже случалось, поскольку с середины XVI в. на Руси был введен общегосударственный налог — все население платило так называемые «полоняничные деньги», которые шли на «окуп полоняников» (так, в Посольский приказ, который ведал сбором этого налога, ежегодно поступало до 150 тыс. рублей). Зачастую невольников выкупали купцы-греки, армяне, татары и привозили их Москву, получая обратно потраченные на них суммы; встречались также милосердные люди (не всегда христиане по вероисповеданию), как упомянутый в «Слове» Мустафа Челебей. Не случайно добрые деяния Мустафы произвели на Сергия сильнейшее впечатление и описание их было включено в текст «Слова». В истории также встречались случаи, когда пленники «окупали» себя сами; так называемые «окупные выходцы» с помощью тяжелого труда, порой редкостной удачи или перехода в мусульманскую веру находили средства, а значит и возможность спасти себя самостоятельно.

Сохранились также свидетельства того, что по истечении определенного срока (6–7 лет) пленники становились свободными безвозмездно, но при этом им не разрешалось покинуть страну, в которой они находились в рабстве. Надо заметить, однако, что никаких конкретных упоминаний об этом в «Слове» не содержится. А. И. Платонов, в частности, утверждал, что паломничество Сергия нужно отнести «с наибольшим вероятием» к периоду между 1569–1589 гг., но при этом не аргументировал свою точку зрения; скорее всего, исследователь опирался на годы предполагаемого пленения Сергия, указанные X. М. Лопаревым. Так или иначе, но на данный момент единственным достоверным фактом является то, что в период с момента пленения (скорее всего – 60–80-е гг. XVI в.) и до 1640 г. (времени появления в рукописном сборнике «Слова») Сергию каким-либо способом, вследствие или побега, или выкупа, удалось освободиться, он перестал быть рабом-«полоняником», почему и оказался в состоянии совершить паломническое путешествие. По Палестине и Египту Сергий, скорее всего, странствовал, уже будучи свободным человеком.

Также можно предположить, что по возвращении на родину Сергий сообщил о себе кому-либо, но что именно — об этом

можно только догадываться, опираясь на текст «Слова». Он мог рассказать о своем путешествии по Палестине и Египту, так как речь в памятнике идет именно об этих странах. Не исключено, что поведал он о своем «житье» пленника и о том, как он, не будучи убежденным «паломником», мечтавшим о поклонении Господу в пределах «земли обетованной», попал в земли Восточного Средиземноморья, так называемого христианского Востока. Говоря о том, что Сергий «мог рассказать» «не исключено, что он поведал» о чем-либо, мы имеем в виду затемненность авторского начала, его неопределенность — создателем «Слова» мог быть и не Сергий, несмотря на указания его имени в сочинении.

Вторая историческая фигура, упомянутая в анализируемом тексте, — Михаил Черкашенин, отец «старца Сергия». Михайло Ескович Черкашенин (прозвище указывает на малороссийское происхождение этого человека) стал известен как прославленный казачий атаман в середине XVI в., во времена постоянных столкновений донского казачества, находившегося под покровительством русского царя Ивана Васильевича, с крымскими татарами хана Девлет-Гирея. Нередко жаловался на донских казаков и турецкий султан, ссылаясь на постоянную вражду между азовскими турецкими казаками и донскими русскими (так называемыми «польскими» (т. е. «полевыми», «степными») казаками), которые селились на среднем и нижнем течении Волги, Дона, Северного Донца, Днепра, «хозяйничали» здесь и постоянно нападали на владения султанского данника — крымского хана — и на турецких «торговых людей».

Тем не менее, донское казачество было необходимо Русскому государству — и его правители, в частности Иван IV, были заинтересованы в его поддержке, в первую очередь, для противодействия крымским татарам и азовским туркам, для стеснения сообщения между ними и для сдерживания их набегов. «...Донские казаки с сего времени не ограничивались уже одними разъездами на степях между Крымом и Россиею, но беспрестанно вторгались во внутренность самой Тавриды, опустошали улусы ее, брали пленных, исчезали, появлялись снова в других местах и тем сдерживали хана во всегдашнем беспокойстве и тревоге...» [18] На протяжении долгого времени главной их целью был

Азов, для совместных нападений на который, по видимому, и сплотились к середине XVI столетия в одно целое донские казаки, преимущественно те, которые селились по нижнему течению Дона, ниже места его слияния с Северным Донцом, и назывались «низовыми». Именно они прежде всего считали себя защитниками государства, ведя пограничную войну с «басурманами», а не ограничивались разбойничьими набегами, целью которых было взять «полонянников» или пограбить «живот»; именно с «низовыми» казаками, которые пренебрежительно отзывались о «верховых», что те «государевы службы и не знают», вступало в отношения московское правительство, давая им разного рода поручения и щедро поощряя за их выполнение.

Ситуация по причине географического положения Руси, открытости ее границ со всех сторон, соседства со степями и пустынными пространствами осложнялась во многом вынужденностью такой политики правительства и царя: «общество должно было постоянно выделять из себя толпы людей, искавших приволья в степи, составлявших передовые дружины колонизации, по имени зависевших от государства, на деле мало обращавших внимания на его интересы и по первоначальному характеру своему и по одичалости в степях, и по безнаказанности, которая условливалась отдаленностью от государства и слабостию последнего»[19] На протяжении двух столетий: XVI и XVII – московское правительство оставалось в весьма двойственной ситуации: с одной стороны, явно или косвенно покровительствовало казакам, посылая им то жалованье, то оружие, боеприпасы, сукно, вино и другие запасы и тем самым принимая резкие упреки Порты и Крымского ханства за это, а с другой – постоянно отрекалось пред иностранными правителями от каких бы то ни было дружественных отношений с казачеством[20]. То есть служба атаманов и казаков московскому правительству была делом довольно обычным и распространенным, особенно со второй половины XVI в., это, однако, не означает, что казаки были к тому времени в отношениях подданства московскому царю, они оставались независимыми вплоть до конца XVII столетия.

Документально засвидетельствовано активное участие в тех военных событиях Михаила Черкашенина, более того, он

был грозою для Азова тех лет. Известно, что в 1551 г. он со своими казаками разгромил войско крымского хана в верховьях Северного Донца. В 1556 г. ему вместе с другим черкасским атаманом Млынским удалось, имея только «300 казаков черкасских и каневских», разбить турок и татар вблизи Очакова и прорваться вглубь крымских владений до берегов Черного моря. В июне этого же года он принял участие в новых столкновениях — под Керцом, после которых в Москву были присланы пленники: «Месяца июня прислал Мишка Черкашенин дву языков, один крымец, а другой турчанин, а взяты, сказывает, под Керцом — городком за Ширинскых князей улусом. А приходил Мишка с казаки в то же время, как Диак был под Ислам-Кермен, Миюсом-рекою в море, а морем под Кереңь, и тут повоевал и отшел здорово. И те языки сказывают то же, что и прежние»[21] Успехи «малоросского» атамана «в поле» не остались незамеченными.

В сентябре 1556 г. Михаил Черкашенин по поручению польского князя и воеводы Дмитрия Вишневецкого прибыл в Москву, чтобы предложить услуги государю и сообщить о том, как воевода укрепился вблизи крымских кочевищ. Осенью того же года он с наградой и с секретным документом вернулся на остров Малая Хортица, на котором по приказу Вишневецкого была выстроена опорная крепость: «Того же месяца приехал к царю и великому князю Ивану Васильевичю всея Русии от Вишневецкого князя Дмитрея Ивановича бить челом Михайло Ескович, чтобы его государь пожаловал, а велел себе служить, а от короля из Литвы отъехал и на Днепре на Кретицком острову город поставил против конскых вод у крымских кочевищ. И царь и великий князь послал к Вишневецкому детей боярскых Ондреа Щепотева да Нечая Ртищева да того же Михаила с опасною грамотою и з жалованием»[22]. Планы знаменитого казачьего польского атамана были обширны и смелы, его посланец Михаил Ескович должен был сообщить не только о том, что тот готов служить русскому государю, но и о том, что вместе со своим войском он может «отъехать» «от короля из Литвы», у которого находился на официальной службе, и поднять Украину как против татар и турок, так и польских панов.

Однако подобное предложение Иваном IV не было принято, поскольку в то время шла подготовка к Ливонской войне, одновременно вести военные действия против Крымского ханства, которое бы поддержала Блистательная Порта, не представлялось возможным, да и присоединение украинских земель ссорило бы Русь с Польско-Литовским государством, что также осложнило бы ее положение. Поэтому Иван Грозный ограничился лишь приглашением Вишневецкого к себе на службу, именно это «опасное» (секретное) послание и доставил на Хортицу Михаил Черкашенин. В 1559 г. Вишневецкий, ощущая себя на службе у русского государя, прислал в Москву 14 крымских пленников и известие о том, что вблизи Азова побиты 250 татар, шедших к Казани (произошло это годом раньше – в 1558), и что «Михаило Черкашенин истребил еще другой отряд ханский»[23]

Русское правительство явно тяготело к малороссийским казакам, пытаясь привлечь их на свою сторону и использовать в собственных целях. В результате этого в 70–80-е гг. XVI в. запорожское казачество, формально не порывая с польским королевским правительством, устанавливает особые связи с Московским царством, нередко участвует в военных предприятиях русских войск, причем царь Иван Грозный настолько уверен в их симпатиях, что, подчас отправляя отряды ратных людей против крымских татар, приказывает своим воеводам привлекать к выполнению его поручений запорожцев. В середине XVI в. на Дону значительно увеличивается количество выходцев из Украины, в том числе тех, которые становятся «государевыми» казаками; таковым стал и атаман Михаил Черкашенин.

Казачьи войска были необходимы русскому правительству в степях, таящих постоянную и серьезную опасность, в том числе и для сопровождения шедших в сторону Востока послов. Так, отпуская в Константинополь Ивана Петровича Новосильцева, шедшего через Рыльск и Азов, государь велел послать проводить его до донских зимовищ атамана «Мишку Черкашенина», а с ним «его прибору атаманов и козаков 50 человек», о чем им была послана 3 января грамота с предложением «сослужить службу». Об этом Новосильцев доложит в донесении от 10 марта 1570 г. и расскажет по возвращении в статейном списке, так-

же упомянув атамана: «Снега на поле очень велики и осеренило их с великого мясоеда, отчего с лошадьми идти вперед нельзя, серень не поднимает: мы думаем взять салазки, а сами пойдем на ртах к северскому Донцу. Мишкина прибора козак поместный Сила Нозрупов на твою государеву службу не пошел, воротился из Рыльска к себе в вотчину Рыльску»; «Шли мы до Донца на ртах пешком, а твою государеву казну и свои запасишка везли на салазках сами. Как пришли мы на Донец первого апреля, я велел делать суда, на которых нам идти водяным путем к Азову, и за этими судами жили мы на Донце неделю, а у Мишки Черкашенина у атаманов и козаков не у всех были суда готовые старые на Донце, и они делали себе каюки»; «И как Иван пришел под Азов в ближние зимовища атаманские, от Азова за три днища, послал наперед себя к азовскому к диздар Сеферю Мишкиных казаков трех человек. А велел им Сеферю про себя сказати, что он от великого государя, царя всеа Русии, идет к брату его и другу к Селим-салтану...» [24]

Можно предполагать, что в те годы доверие, оказываемое Черкашенину, было велико, об этом говорит хотя бы выбор окольного пути для посольства Новосильцева (г. Рыльск и близлежащие земли находились к западу от основного маршрута из Москвы на Азов), скорее всего, это объясняется боязнью нападения крымских татар, которые враждебно относились не только к появлению русских в степи, но и к непосредственным русско-турецким отношениям, в связи с чем нападения на купцов и даже послов в Диком поле было для них самым обычным промыслом. Из донесений Новосильцева видно, насколько опасным и рискованным было данное предприятие (посольство добралось на салазках до Донца, далее – водным путем до Азова, на обратном пути донские атаманы и казаки также сопровождали его) и как добросовестно его выполнили подчиненные Черкашенина. Это сопровождение государева посольства войском Михаила Есковича принято считать первой официальной службой донских казаков русского царю, до этого речь шла лишь о найме вольных донских казаков для выполнения конкретных и, скорее всего, разовых государевых поручений – казаки не были формально на царевой службе и не получали постоянное жалованье, хотя правительство знало, что они «всегда готовы

выполнить государевы поручения, разумеется на подходящих для них условиях»[25] Что малороссийский казачий атаман Михаил Черкашенин неоднократно и делал, а в 1572 г. в документах отмечается его официальный переход на Дон и вступление на государеву службу. Его казаки были «испомещены» в Рыльском уезде – в землях «Северной Украины». Так, в росписи полкам, состоящим на государственной службе, составленной в 1572 г. князем М. И. Воротынским, говорилось, что атаман Михаил Черкашенин с казаками должен быть в Большом полку[26]. Будучи уже на официальной службе, Миша Черкашенин с донцами участвует в разгроме 12-тысячной армии крымского хана Девлет-Гирея в битве на Молодях южнее Москвы.

В немалой степени «новшества» в судьбе Михаила Черкашенина связаны с изменяющимися историческими обстоятельствами. С середины XVI столетия роль казаков для русского правительства на юге страны возрастает. К началу XVII в. и вольные, и служилые казаки принимают активное участие в военных предприятиях Московского и Польско-Литовского государств, становятся важной составной силой их армий, не ограничиваясь при этом лишь одной обороной государственных границ. В Московском царстве в это время увеличивается количество государевых казаков, и даже вольным казачьим общинам выплачивается регулярное жалованье за их службы[27] В деле привлечения казаков на «государево служение», в русские войска, правительство прежде всего делало ставку на «польских» атаманов, именно им поручался дальнейший «прибор» вольных казаков и целых казачьих отрядов, к их числу относится и знаменитый Черкашенин. Сохранились краткие сведения об участии атамана Черкашенина в Ливонской войне. Данные о том, как воевали привлеченные к этому делу донские казаки, противоречивы и отрывочны. Тем не менее известно, что в 1581 г.[28] в героической защите Пскова от войск Стефана Батория, бросившего на захват города свои лучшие силы, отличился вместе с 500 другими казаками и их атаман Черкашенин, который в этом бою и погиб[29]. Даже иностранные источники говорили об убитом на стенах Пскова малороссе и о мужественных «500 донских казаках, старшим над которыми был некий Мисько, родом из Черкасс, бывший королевский подданный»[30].

Известно также, что у Михаила Черкашенина были дети. Один «Мишкин сын» – небезызвестный Сергий, ставший иноком Елецкого монастыря в Чернигове; другой – «Данилка», уважаемый среди донского казачества, – был взят в плен татарами и казнен крымским ханом в 1574 г. Данный случай, как можно судить по документальным свидетельствам той эпохи, в 1576 г. стал поводом к одному из взятий Азова казаками – так атаман отомстил за гибель своего сына: «Прислал турский царь чауша к крымскому царю; а писал к нему о Данилке, Мишкине сыне, про што де ты Мишкина сына Черкашенина казнил? Нынче де у меня казаки донские за Мишкина сына Азов с отцом взяли и лучих людей у меня взяли из Азова 20 человек, да шурина моего Сеина, опричь, черных людей, и нынче де казаки к Азову тех 20 человек и шурина моего приводили, а просили Мишкина сына, а их всех хотели отдати, а нынче де ты меж казаков и Азова великую кровь учинил...» (из донесения русского посланника царю Ивану Васильевичу)[31]. Влияние атамана оказалось настолько велико, что казаки хотели отдать в обмен за «Мишкина сына» всех взятых у турок пленных.

Михайло Ескович был не только известной исторической личностью, имя которого сохранили летописи и документы тех лет, но и прославленным героем малорусских народных песен, его жизнь и дела прочно закрепились в памяти народной. Именно в них нередко пелось о «лицаре Михайлике», а иногда напрямую говорилось о «Мишке Черкашенине». Народная молва, переданная в устной поэзии, слагавшейся с неизменной любовью, рассказывала о том, как боевой атаман-«воитель» нагнал в Киеве «страху на татар», а те при осаде «Киев-града» обещали оставить его в покое только в том случае, если жители выдадут одного атамана Мишку. Переданному в руки татар атаману удалось, неизвестно каким образом, бежать, после чего он попадает в Константинополь, «и доси живе в Цариграді; перед им стоить стаканчик води и проскура лежит; бильси нічого не ість... и буде, кажуть, колись таке времъя, ищо Михайлик верненться в Киев...»[32]. Надежда на то, что в трудное для казаков время Мишка Черкашенин возвратится на родину, звучит в этих песнях. В них нашли выражение народные представления о богатырях, которые не погибают, а уходят в Турцию для того,

чтобы вернуться, – такова по историческим песням и думам судьба таких эпических героев, как Вершигор, Покатигорошек, «вдовин-семилеток»[33]. Б. П. Кирдан считает, что в песне о Михайлике, ушедшем в Царьград, отразился собирательный образ легендарных киевских богатырей, подобных героям русских былин: Илье Муромцу, Алеше Поповичу и т. п.[34]

Другие сказания, напротив, вспоминают о «польском» атамане Михаиле Черкашенине как об уже погибшем: «За Зарайском городом, за Рязанью Старою, издалеча из чиста поля, из раздолья широкого, как бы гнедого тура привезли убитого, привезли убитого атамана польского, атамана польского, а по имени Михаила Черкашенин... плачут малы его дети над белым телом, с высокова терема зазрела молодая жена, а плачет, убивается над его белым телом»[35]. В. Ф. Мамонов предположил, что это была не единственная песня о подвигах Черкашенина. На эту мысль исследователя натолкнул анализ народной исторической песни «Иван Грозный под Серпуховым», посвященной событиям, связанным с отражением набега крымского хана на русскую землю; главным ее героем стал бригадир донского казачьего войска Иван Матвеевич Краснощеков, реальная личность, правда, проявившая себя совсем в другую эпоху – в первой половине XVIII в., в войнах с Турцией, Персией, Швецией[36]. В песне «Иван Грозный под Серпуховым» Краснощеков назван не Иваном, а Мишенькой, однако, донского атамана Михаила Краснощекова во времена Ивана Грозного не было. В связи с этим возникает вопрос: не произошло ли в данном случае объединение двух различных героев: донского атамана Михаила Черкашенина и бригадира Ивана Краснощекова? Можно также предположить, что и атаман Михаил Черкашенин, и сложенные о нем народные песни были настолько широко известны и любимы, что автору «Слова» казалось достаточным только упомянуть его имя, чтобы читатель смог по памяти воспроизвести и обстоятельства его судьбы, и того времени, в которое он жил.

Под именем «Стовах Челебинъ» автор «Слова» имел в виду Мустафу Челебея – человека для того времени достаточно известного. Во второй половине XVI в. константинопольский купец Мустафа Челебей неоднократно бывал в Москве, затем, после своего последнего посещения русской земли, он вернулся

в Крым и Константинополь, откуда перебрался в Иерусалим. Сохранились документальные свидетельства пребывания Мустафы на Руси[37] Впервые он приехал на русскую землю в апреле 1549 г., будучи посланником турецкого султана: «пришелъ изо Царя города от Селеймана салтана Турского купецъ его Мустофа Челибѣй, купить на салатана потребная. И царь и великий князь велѣль его поставити на Копыловскомъ дворѣ» (л. 386). Из Москвы он был отпущен в ноябре 1550 г. после того, как «исторговал» и «бил челом об отпуске», как о том было сказано в грамоте царя Ивана Васильевича к турецкому султану Сулейману, «для совершения дружбы твоему купцу Мустофѣ волю есмя дал купити на тебя потребная, что ему тобою наказано. И какъ по твоему приказу потребная на тебя искупил, и мы его к тебѣ отпустили со всѣмъ здорово. А для дружбы со всей твоей рухляди тамги, и мыта, и иных некоторых пошлинъ имати с емя не велѣлъ» (л. 391 об.).

Повторное посещение Москвы Челебеем состоялось в феврале 1554 г. и продлилось до июня 1555 г., как и в прежний приезд, Мустафе было позволено заниматься беспошлинной торговлей, после завершения которой он вернулся в Константинополь с грамотой для султана: «А твоему холопу Мустофѣ жить дали есмя и мыта, и иных никоторых пошлин у него со всей рухляди, что у него ни было, взяти не велѣли есмя. А как похотѣл к тебѣ ѣхати, и мы ему долю дали и сю свою грамоту к тебѣ с нимъ послали есмя, вспоминая помалу салтанову, прежнюю любовь з дѣдомъ нашим, аще и твое хотѣние на то дѣло быти...» (л. 405 об. – 406).

Вновь «для купечества» Мустафа Челебей появился в Москве в феврале 1558 г. Об этом его визите упоминается не только в статейных списках Посольского приказа, но и в Никоновской (Патриашей) летописи, в статье за 7066 (1558) г.: «Месяца марта пришел из Царягорода от салтана Турьского купец его Мустофа Челебей, а привез две грамоты от салтана к царю и великому князю... Да писал салтан к царю и великому князю, что отпустил Мустофу на себя потребнаа купити, и царь бы и великий князь тамги не велел взяти и велел бы в своих государьствах торг ему дати. И Мустофа Челебей принес от себя к царю и великому князю многие дары, и их детем царьским, царевичу Ивану и

царевичу Феодору, бархаты и отласы дорогие з золотом и ковры шелковые з золотом»[38]. На этот раз, несмотря на беспошлинную торговлю, которую Мустафа здесь вел, прожил он в Русском государстве недолго, в июле этого же года, то есть спустя 5 месяцев, отправился в обратный путь – в восточные земли: «И лѣта 1558-го июля въ день, какъ Турской купецъ Мутофа Челебей сторговалъ и бил челом Государю, царю и великому князю о отпуске. И Турской купецъ был у Государя на отпуске по тому же, какъ преж того был на преѣзде, и приказал с нимъ царь и великий князь к салтану от себя поклонъ» (л. 409–409 об.).

Имеются сведения о том, что в пути до Константинополя Мустафу должны были сопровождать новгородский диакон Геннадий и смоленский купец Василий Позняков: «доеждати ему (Геннадию) с Москвы с гостем Мустахой, Андрея (ем ?) и Якова (ом ?) к Царюграду» Известно, однако, что Мустафа после пребывания в Москве некоторое время жил в Крыму; но Геннадий и Василий Позняков прибыли в Константинополь через земли Литвы, Валахии и Болгарии, то есть миновав Крымский полуостров, так там и не побывав. Можно предположить, что если совместная поездка Мустафы с русскими посланниками все же состоялась, то Челебей попал в Кафу, свернув с пути и пройдя через земли, которыми владели крымские татары (такой маршрут для русских был неприемлем), или прибыл в Крым уже из Константинополя.

Х. М. Лопарев также допускал, что смена вероисповедания Мустафы не обошлась без участия именно русских паломников: диакона Геннадия и купца Познякова, поскольку они «были людьми очень набожными»[40]. Гипотетически можно предположить и это, достоверным же является тот факт, что в Кафе и Константинополе Мустафа, будучи, видимо, человеком очень богатым и сострадательным, занимался выкупом пленников, которые в большом количестве заполнили Крым, особенно Кафу, и служили здесь предметом торга и обмена. Об этом несколько, вероятно, преувеличивая, сообщает автор «Слова» — Мустафа выкупал до 50 пленников каждый день, выдавая им отпускные грамоты. Далее, по описанию русского Пролога, он «прииде в страх Божии и отвержеся срацинския веры и иде в Иерусалим и крестися от патриарха»[41]. Отказавшись от мусульманства и

приняв христианскую веру от главы иерусалимской церкви (предположительно, им мог быть или Герман II (время патриаршества – 1534–1579 гг.), или Софроний V (IV), возглавлявший церковь в 1579–1607 гг.[12]) в лавре Саввы Освященного (или, если учитывать ряд топографических неточностей «Слова», в иерусалимском подворье монастыря Саввы Освященного), Мустафа становится монахом-схимником и под именем Ионы доживает остаток дней.

Здесь, в окрестностях Иерусалима, его встретил Сергий и, видимо, беседовал с ним. Можно предположить, что встреча с Мустафой была настолько незабываема для Сергия, жизнь которого оказалась близка судьбам людей, спасенных крестившимся мусульманином, и настолько тронула его, что рассказ о «Стовахе Челебине» дошел до «Слова». Для Х. М. Лопарева в связи с этим оказалась весьма притягательна гипотеза о том, что Сергий был выкуплен Мустафой, правда, для этого не нашлось серьезных подтверждений: «Если бы такая догадка не стояла в противоречии с вышеизложенными соображениями, нуждающимися, впрочем, в лучшем обосновании, то она могла бы подкупить своей вероятностью; пришлось бы только плен Сергия отнести к более раннему времени и допустить, что Мустафа прибыл в Иерусалим ранее освобожденного им Сергия»[13] Тем не менее, упоминание имени Мустафы и рассказ об их встрече ценны сами по себе и позволяют нам достаточно уверенно утверждать, что Сергий был в Иерусалиме во второй половине XVI в. (не ранее 1558 г.), в то время, когда там мог находится крещенный мусульманин Челебей.

1558 г. завершаются упоминания в документах Посольского приказа Мустафы Челебея, далее речь идет о «Магмеде Чилибее», еще одном константинопольском купце, названном в послании к русскому царю султаном Сулейманом «вѣрным гостем» и «любовным холопом». Он, как и его предшественник, неоднократно бывал на Руси, выполняя в основном торговые («о купечестве») поручения трех сменивших друг друга султанов (Сулеймана, Селима II, Мурата): с января 1562 по март 1564 г., с января 1580 по февраль 1582 г., с января по июль 1584 г., февраля 1589 по январь 1590 г. Сложно представить, что речь идет об одном и том же человеке, скорее всего, в посольских

и торговых делах в Москве Магамед Челебей сменил Мустафу Челебея, который, как мы можем предположить, обратившись в православие, в это время пребывал в Иерусалиме. Данные посольские свидетельства можно посчитать дополнительным подтверждением того, что Мустафа, бывший торговый посланник султана, в конце 50-х гг. прекратил свои купеческие поездки, причиной этого, как указывалось выше, могли стать события, описанные в «Слове о некоем старце»[11].

Гипотезы относительно времени создания «Слова» и его автора прежде всего приводят к палеографическим и текстологическим характеристикам рукописи. В ней «Слово» помещается без упоминания автора, но завершает его хронологическая отсылка к 1 апреля 1640 г. «7000 сто 40 восмаго году. Лѣта 7148-го году априля вь 1 день» (л. 104). Безусловно, данная дата указывает на время или составления текста, или его записи в сборнике. Как мы можем судить по владельческим заметкам, находящимся в конце рукописи, в 1650 г., то есть через десять лет после этого хронологического указания, книга принадлежала некоему «попу Ивану» — первому указанному ее владельцу («Лета 7158 году генваря въ 20 день книга, глаголемая соборникъ, житие преподобных чюдотворцев Зосимы и Саватея, подписал самъ поп Иван»), который в 1661 г. продал ее за полтину неизвестному «Ивану Иванову Денисову», на что также имеется ссылка во владельческой записи: «7169 июня въ 24 день продал поп Иван 〈... *нрзб*〉 Ивану Иванову Денисову, а подписал своею рукою сию кни 〈гу ...*нрзб*〉, а взял цены полти 〈... *нрзб*, вероятно “ну”〉». В дальнейшем (в конце XVII столетия) сборник был куплен у его нового владельца Дмитрия К〈...〉ва Денисова иеромонахом Никольского монастыря Герасимом Шежьмоевым: «Лета 7200-го года майя в г-де ширьской (?) волости... Дмитрей К〈...〉въ сынъ Менисовъ продалъ (?) сию... книгу соборъникъ... книгу житие и чудеса... Зосимы и Саватия святителя (Николы) чюдотворца иеромонаху Герасиму Шежьмоеву...».

Таким образом, во всех рукописных записях для решения поставленного вопроса важна первая упомянутая дата; вместе с тем следует учитывать, что указание на 1640 г. относится лишь к одному (имеющемуся в нашем распоряжении) списку памятника. При этом нет оснований считать его единственным и

утверждать, что именно он является тем оригиналом, который был создан Сергием или неким неизвестным автором. В ответе на вопрос, когда же появился подлинник, данные записи книги нам помочь не могут. Единственное, что возможно сказать определенно и точно, – «Слово» было написано не позднее 1640 г. Опираясь на вышеизложенный комментарий исторических лиц, упоминаемых в сочинении, определяем и нижнюю границу хронологических рамок его появления. Скорее всего, текст был сложен не ранее 60–80 гг. XVI в., в данном случае мы используем данные по времени пленения Сергия и предположительным срокам его встречи с Мустафой Челебеем – иноком Ионой.

Тот факт, что мы имеем дело не с «подлинной рукописью анонимного писателя, а только списком», подтверждал и Лопарев. Исследователь, опираясь на несколько искаженное и глухое указание владельческой записи сборника: «Лета 7200-го года майя в г-де ширьской волости...», – обращал внимание на то, что эта рукописная книга, вероятнее всего, составлялась в пределах «Коширской волости» (Тульской губернии)[45] Однако, по его мнению, «скорее всего произведение было написано в одной из южных областей Московского государства (о чем свидетельствует и язык памятника)», а совсем не в центральных землях[46] При этом совсем не обязательно, что авторский подлинник появился в Чернигове, где в монастыре жил «старец Сергий». Михаил Черкашенин был настолько известным атаманом, что о злоключениях, случившихся с его сыном, могли знать не только в Черниговских краях, но и в других, близких к Москве, землях. Именем Сергия, «Михаила Черкашенина сына», в данном случае, действительно, могли попросту воспользоваться, чтобы придать элемент достоверности литературно оформленному рассказу, представив его как историческое повествование.

* * *

Текст по-прежнему «приписывается» Сергию только потому, что его имя упомянуто в начале «Слова»; более конкретных и убедительных оснований для того, чтобы назвать его автором, нет. Вместе с тем еще Лопарев указывал на то, в какой степени данное сочинение насыщено легендарным материалом, – исследователь попросту не вправе говорить об его историчности

и документальности. Данное замечание, действительно, обоснованно. В связи с этим имеет смысл остановиться на том обширном легендарном материале, которым богат памятник, и множестве исторических «несообразностей и неточностей» в «Слове», которые «старец Сергий» как паломник и как автор вряд ли допустил бы в описании своего странствования, но человек посторонний, никогда не бывавший в Палестине и Египте, мог и не заметить. Так, отмечается явная произвольность приведенных в тексте расстояний между географическими пунктами, путаница в топографических данных, смешение топографических и географических наименований. Нередко цифровые данные используются в тексте настолько случайно, что не могут быть объяснены ни обращением к устным источникам (бытовавшим местным преданиям и сказаниям), ни влиянием книжной традиции, в частности знакомых автору хождений предыдущих столетий.

В данном случае, без сомнения, приходится иметь в виду легендарный характер сочинения, в котором автор менее всего обращал внимание на точность топографических и географических указаний. Простое их перечисление подтвердит правомерность данного утверждения: расстояние от Крыма (заштатного городка, ныне г. Феодосии) до Кафы, отнюдь не 5 верст, как указывается в «Слове» («От Крима до Кафы 5 версть» [л. 100 об.]), а около 25; от г. Крыма до Аккермана («Бела града») сложно добраться по суше, да и расстояние между ними гораздо больше, даже если взять кратчайший путь – морем («...а до Бела град сухим путем итъти 70 версть» [л. 100 об.]). Вместо реки Днестр упоминается Днепр, тогда как Белград не мог стоять на Днепре («А Бел град стоить на устие Непру реки, а пал в Чермное море» [л. 100 об.]); расстояние от Белграда до Константинополя меньше названного как минимум в 5 раз («А от Бела град морем бежат 3000 версть до Царя град» [л. 100 об.]); а от Кипра до Константинополя, напротив, больше («До Кипрьского острова Белым моремъ бежат 1000 версть» [л. 100 об.]). Неверны указания расстояний от Иордана до «Изосимовы пустыни» («А до Изосимовы пустыни от Ерданския реки 60 версть» [л. 101 об.]), пустыни и монастыря Герасима («а до Ярасимовы пустыни 20 версть» [л. 101 об.]) и монастыря Иоанна Предтечи

с находящимся в нем гробом Иоанна («а до Иванна Предотеча гробу 70 версть итьти на ослятехъ» [л. 101 об.]) – все указанные монастыри находятся поблизости друг от друга и недалеко от реки Иордан. Допущены ошибки и в расстоянии от села Скудельниче до монастыря Иоанна Предтечи («А от Иваннова гробу Предтеча до Скуделничья села 2 версть» [л. 101 об.]) и Иерусалима («А от Скуделнична села до Ерусолима 3 версть» [л. 101 об.–102]); абсолютно нереально и названное количество церковных строений в с. Скудельниче – «А вь Скуделничне селе 700 храмов» (л. 101 об.). Также непонятно, почему автор утверждает, что по Содомскому морю нужно идти 4 дня, а далее говорит, что еще «А до Ерданского устия ехат 60 версть» (л. 101 об.); также неясно выражение «морем Содомским кораблями на верблудех» (лл. 101–101 об.). К тому же известно, что по Мертвому морю на кораблях никогда не ходили – в XVI в. плавали на плотах или челноках, и путешествие это было сопряжено с большими трудностями и опасностями.

Также автор путается в определении топографического расположения некой «Савиной илавры» («Из дому Давыдова придет Савина илавра, от Ерусолима за 15 версть...» [л. 103 об.]). Сначала он отождествляет ее с лаврой Саввы Освященного, но затем, «располагая» ее вблизи «дома Давыдова» (или замка царя Давида), цитадели Иерусалима, видимо, понимает под ней Саввину метохию (подворье палестинского монастыря Св. Саввы), которая с XII в. находилась на юго-востоке от Иерусалима, на небольшом расстоянии от построек, связанных с именем Давида. Это верно, если учесть последовательность повествования в «Слове»: сначала, вопреки паломнической традиции, речь идет не о главной святыне Иерусалима и Палестинской земли – храме Воскресения Христова, а об окрестностях города, причем достаточно дальних: реке Иордан, Иудейской пустыне, окружающей Содомское море; затем описание переносится на пригород Иерусалима (село Скудельниче) и сам город (церковь Святая Святых и храм Гроба Господня). Было бы логично, если бы далее автор сообщил о находящихся поблизости «доме Давида» и подворье монастыря Саввы, а не о дальней лавре, для чего вновь пришлось бы вернуться к рассказу об Иудейской пустыне.

Указанные далее расстояние (хотя и не совсем точное) и количество старцев и келий в «Савиной илавре» («...а в нем 4000 келей, а 10000 братовь, а из одъного студенца воду пьют, а хлеб едят на одной трапезе» [л. 103 об.]), а также упомянутый «один студенец» позволяют говорить, что создатель текста вновь имеет в виду лавру Саввы Освященного, единственный источник которой, действительно, был спасением для иноков в столь пустынном месте. Впрочем, цифры этого фрагмента вряд ли следует назвать верными, они, скорее всего, вновь говорят о влиянии на «Слово» древнего предания, а не фактов современности здешних старцев-иноков и монастырских келий указано слишком много для XVI–XVII вв. Для сравнения: Игнатий (XIV в.) говорил о 14000 чернцах; Агрефений (вторая половина XIV в.) – 10000, Зосима (перв. четв. XV в.) – только 30 старцах, Коробейников (1582–84 гг.) – 250 иноках (но при этом уточнял, что без отъезда живет только 80 человек), Гагара – 110 старцах. Создается впечатление, что создатель «Слова» сам не вполне понимал, о чем он пишет: о лавре Саввы Освященного, находящейся там же, где другие вышеупомянутые монастыри пустыни: Святого Герасима, Иоанна Предтечи, – или о ее подворье в Иерусалиме.

В качестве примера особой топографической «путаницы» и «несообразности» в «Слове» его исследователи, как правило, приводят указание на иерусалимскую церковь как на одну-единственную во Святом граде. В рассказе о ней совмещаются черты, предположительно, двух культовых святынь Иерусалима: церкви Святая Святых и храма Воскресения Христова с Гробом Господним. Об этом свидетельствует ее описание: сначала идет характеристика Святая Святых, затем упоминается, что она «притворена» к церкви Воскресения Христова, то есть, по сути, является ее приделом; и здесь же говорится о размещении в этом церковном здании основного священного объекта Иерусалима – Гроба Господня. «А церков во Ерусолиме одна, Святая Святых, круглая, 7 версть, а не къpыта стена тесомъ, наголо на хрусталех, а службу служат во всех служъбах за вес годъ и за все годовыя празники и дни, а однем днемъ отпоют. А притворена церков к той же церкве Воскресению Христову подле Елеонскую гору, и в той церкве гроб Господен» (л. 102).

Действительно, по прочтении данного отрывка закономерно возникает ряд вопросов. Почему в произведении, рассчитанном на подробное описание знаменитых палестинских святынь, из всех иерусалимских церквей сказано только об одной, пусть и наиболее знаменитой, тогда как, согласно тексту, «вь Скуделничне селе 700 храмов»? Какой из упомянутых объектов все же имеется в виду, и насколько обоснованно их смешение? Какова в данном случае причина пересказа не соответствующих действительности сведений: абсолютное незнание создателем описываемого предмета? влияние других литературных источников? или же некий авторский замысел? Ответы на данные вопросы, без сомнения, помогут вникнуть в художественную природу произведения, столь нетрадиционного для путевой литературы Древней Руси, в его генезис и связь с сочинениями, под воздействием которых оно создавалось.

Несмотря на фантастическое, на первый взгляд, «слияние» в одно целое, оба упомянутых храма абсолютно реальны, каждый из них имеет богатое прошлое и весомую легендарную историю. Святая Святых — одна из древних и почитаемых христианами церквей в Иерусалиме, хотя и ставшая впоследствии мусульманской мечетью[47] По преданию, в 636 г. халиф Омар, взявший приступом Иерусалим, обратился к тогдашнему патриарху православной церкви Софронию с просьбой показать ему в городе землю, достойную строительства святилища — владыка указал на храмовую площадь Соломона как на «святое святых» израильтян «в пределах мира»[48]. Храм Воскресения Христова — главная святыня всех христиан, возведенная в IV в. при византийском императоре Константине Великом на месте предполагаемого Распятия и погребения Иисуса Христа, кульминационных событий в христианской истории[49] Особо в пределах храмового комплекса почитаются гора Голгофа, где принял крестную смерть Спаситель, и Гроб Господень, где его тело пребывало три дня. Здесь же по преданию происходили и другие знаменательные новозаветные события Страстной недели и Воскресения Христа. Храм располагается к западу от Святая Святых, как писал еще русский игумен Даниил, «есть вдалѣе яко дважди дострѣлити может»[50] Значит, указания автора «Слова», что Святая Святых «притворена» к «церкве

Воскресению Христову», находится «подле» нее, не имеют никаких оснований. Это две разные культовые постройки, каждая со своей историей, реальной и легендарной, а не единый храм.

Если опираться только на текст «Слова», то не сразу становится ясно, какая именно церковь имеется в виду автором, тем более что дается только ее внешнее описание: «круглая, версть». Так можно охарактеризовать и храм Гроба Господня, как, например, это делает Даниил: «образом кругло создана», — и собор Святая Святых: «кругла образом создана» Также непонятным остается выражение: «не кърыта стена тесомъ». В данном случае речь может идти о куполе храма Воскресения, действительно, непокрытом. Как на то указывал и Даниил, «Врьхъ же церковный не до конца сведенъ каменемъ, но тако сперенъ есть древом тесаным, яко полъстичнымъ образом; и тако есть безъ верха, не покрыта ничимже. Под тым самым врьхом непокрытым Гробъ Господень», — и Игнатий Смольнянин: «верх у нее пол»[52]. В свою очередь, сведения о том, что «службу служат во всех служъбах за вес годъ и за всегодовыя празники и дни, а однем днемъ отпоют», скорее всего, вновь касаются храма Воскресения, так как именно здесь богослужения шли во всех приделах круглый год, но только в дневное время. То же самое можно сказать об уточнении: «на хрусталех» — вероятно, это указание на то, что храм Гроба опирается внизу на мраморные колонны «белого ледовидного мрамора», как сообщал, например, архимандрит Грефений

Стало быть, описание в «Слове» церкви Святая Святых на самом деле воспроизводит облик храма Воскресения, можно предположить, что именно его имел в виду книжник. Однако полностью убедиться в этом мешает следующая фраза: «А притворена церков к тои же церкве Воскресению Христову подле Елеонскую гору, и в той церкве гроб Господен», — которая появляется в том месте, где, казалось бы, следует говорить о самом «гробничном ложе» Христа. Это красноречиво показывает, что составитель текста попросту запутался, так как в его представлении сложилась мысль только об одном храме, а он знал, что Гроб — в церкви Воскресения Христова, хотя правильнее, по его начальному утверждению, было сказать, что он находится во Святая Святых. Авторская путаница в этом фрагменте про-

явилась, прежде всего, в том, что он допустил в тексте два наименования, вообразив при этом одну иерусалимскую церковь, часть которой, «Святая Святых», посчитал за придел основного храма, к нему примыкающий, «притворенный». Не совсем обоснованным и объяснимым является в связи с этим упоминание Елеонской горы. Если речь идет о бывшем Соломоновом святилище, то в описании должен был появиться ближайший к нему Сион. Если же имеется в виду Воскресенский храм, то более уместным было бы указание на Голгофу. Такое смешение иерусалимских вершин встречается редко и большей частью характеризует поздние по времени создания памятники.

Как правило, русские паломники не допускали подобной «небрежности» в описании столь ценных для всего христианского мира святынь – храм Воскресения Христова воспринимался как наиболее значимое культовое здание Иерусалима, его духовный, религиозный центр. Вряд ли человеку, «своима очима» увидевшему упомянутые святыни и стремившемуся донести до каждого почитающего Святую землю, «колико есть мест поклонных во святем граде Иеросалиме...», было возможно принять за храм Гроба Господня бывшую церковь Святая Святых, которая к тому времени уже достаточно долго была мусульманской мечетью. Это приводит к выводу, что создатель «Слова» вряд ли был знаком с реальными фактами, касающимися двух культовых зданий, – да и с самими памятниками тоже. Небрежность и произвольность в перечислении их характеристик, скорее всего, говорит о том, что он обращался к данным, полученным понаслышке либо прочитанным в каких-нибудь путевых текстах или литературных источниках другого рода.

Прежде всего, следует обратить внимание на то влияние, которое оказали на «Слово» русские духовные стихи; интересны они в первую очередь тем, что в них мы находим подтверждение приведенным выше наблюдениям, в частности, именно там обнаруживается указание на одну-единственную иерусалимскую церковь. Такой взгляд, по мнению Х. М. Лопарева, в народную поэзию проник достаточно давно и подтверждает то, что «Слово» насыщенно древними преданиями об Иерусалиме Так, в «Голубиной книге» и в созданном под ее воздействием стихе о Егории Храбром церковь Святая Святых напрямую свя-

зывается с Гробом Господним, этим объясняется ее название: поэтому и Святая Святых, что стоит в ней Гроб Господень. В этих же стихах о «соборной церкви» рассказывается как о единственной в пределах града Иерусалима:

«Стих о Егории Храбром»

«Приходил Егорий во Ерусалим город
Ерусалим город пуст пустехонек
Вырубили его и выжегли!
Нет ни стараго, нет ни малаго!
Стоит одна церковь соборная,
Церковь соборная, богомольная...»

«Голубиная книга»

«Соборная церковь
всем церквам мати.
Почему же соборная церковь
всем церквам мати?
Стоит соборная церковь
посреди града Иерусалима,
Во той во церкви соборной
Стоит престол божественный;
На том престоле на божественном
Стоит гробница белокаменная;
Во той гробнице белокаменной
Почивают ризы самого Христа,
Самого Христа, царя небесного,
Потому соборная церковь всем церквам мати»

Как можно заметить, в данном случае следует говорить не о текстологической связи указанных духовных стихов со «Словом», а скорее об общем восприятии его автором материала, знакомого по народной поэзии, ее наиболее выразительных образов и отдельных художественных деталей. Видимо, его создателю очень хорошо запомнилось по прочитанным или услышанным религиозным стихам, что в самом граде Иерусалиме «церковь соборная» одна – та самая, где хранится для поклонения главная святыня христиан. Данный факт оба стиха трактуют по-разному. В рассказе о Егории Храбром речь идет об «одной церкви соборной», поскольку «Ерусалим город пуст пустехонек: вырубили его и выжегли». Объясняется это тем, что «наслал Господь насланые на Иерусалим град: напустил Господь Демьянища, безбожнаго пса бусурманища. Победил злодей Иерусалим город...» Отдельные фрагменты этого стиха появились в тексте как отражение борьбы на Руси против татаро-монгольского ига – А. В. Марков его первую версию относит к монгольскому времени, новую редакцию – к XIII и началу XV в.[57]

В «Голубиной книге» историческая трактовка нахождения в Иерусалиме одной-единственной церкви не отражена даже в малой степени. По мнению многих исследователей, это уникальное произведение русской духовной поэзии, органически воплотившее в себе фольклорное и книжное начала, сложилось в домонгольское время, а как нечто законченное впервые появилось в рукописях XVII столетия. Содержание его, как известно, космологическое — представляет собой рассказ о возникновении Вселенной (ее небесной, земной и подземной сферы) от Божественной плоти, создании земной иерархии и борьбе Правды с Кривдой, исход которой (Правда ушла на небо, а Кривда осталась на земле) определил судьбу человечества — «придут времена злыя и година лютая».

В основе этого стиха, одного из древнейших и популярных на Руси, лежит апокриф, чаще всего именуемый «Беседой трех святителей», структурно представляющий собой группу вопросов-ответов с символическими толкованиями отрывков из Псалтыри и Книги Премудрости Соломона, цель которых выяснить, что наиболее ценно в мироздании, сотворенном Господом. Не случайно он становится источником той впечатляющей житейской мудрости стиха о «голубиной» («глубинной») книге, дающей ответы на поставленные вопросы о первенстве и «старейшинстве» предметов в мире. В ней, как и в «Беседе», главным городом называется Иерусалим с его «церковью соборной» и «Гробом Господним» («Ерусалим город городам, всем мати»). Далее перечень, построенный в вопросно-ответной форме, включает в себя следующее: «белый царь», «Свята Русь-земля», «Фавор-гора», «кипарис-древо», «окиян-море», «Ильмень-озеро», «Иордан-река», «кит-рыба», «страфил («ног»)-птица», «единорог-зверь», «бел-алатырь-камень», «плакун-трава», — что в целом составляет «topographia sacra» мира, возникшего в процессе творения.

Ценность избранных и перечисленных в стихах «книги» объектов, элементов космологического устройства и всего состава мира определяется их происхождением и в данном случае совпадает с их «чистой» ценностью — святостью, которая предписана им и придает особый «знаковый» смысл[58]. В свете данного мировосприятия, отраженного в «Голубиной книге» с ее установ-

кой на целостную картину мира, интересующая нас «соборная церковь» названа единственной в Иерусалиме в силу ее сакральности, в силу того, что она освящена пребыванием в ней Гроба Господня и в конечном итоге, согласно этому духовному стиху, является частью своеобразного «энциклопедического компендиума по мифопоэтической космологии» (В. Н. Топоров). Итак, если учитывать связь указанных стихов с анализируемым нами памятником паломнической литературы, становится понятно, каким образом в «Слово» проникает уверенное утверждение автора о том, что в Иерусалиме один храм, и какие представления о мире и Святой земле, перенятые из литературных источников, за этим стоят.

Очевидное влияние на текст «Слова» духовной поэзии, в частности, представлений о иерусалимских храмах, заимствованных из «Стиха о Егории Храбром» и «Голубиной книги», приводит к необходимости выяснить, какая все-таки церковь (или несколько церквей) имеется в виду и какова легендарная основа подобных палестинских описаний, оказавшихся столь привлекательными для создателя текста «о некоем старце». Сложности возникают уже потому, что в большинстве вариантов духовных стихов говорится не столько о конкретной обители с определенным названием, сколько о «собор церкви», «церкви соборной», «соборной богомольной» (а в «Стихе о Егории Храбром» называется только «церковь соборная, богомольная»). К тому же название «Святая Святых», появляющееся в отдельных редакциях стиха о божественной книге, нередко в сочинениях религиозной тематики применялось к наиболее значимым и известным христианским церквам в качестве общего символического наименования. Так, определение «святая святыня» отмечается в духовном стихе «Сорок калик со каликою» в отношении главной «соборной церкви», которая вновь упоминается как единственная и главенствующая в пределах града Иерусалима: «Святой святыне поклонитися, Господню Гробу приложитися, во Ердань-реке искупатися, нетленной ризой утеретися».

Отмеченное в «Слове» и «Голубиной книге» соединение в одно целое храма Воскресения Христова с Гробом Господним и Святая Святых далеко не случайно, как это может показаться на

первый взгляд. Объяснение тому подсказал В. Н. Мочульский, который увидел в этом попытку своеобразного «примирения» христианских и иудейских представлений о центре Иерусалима и мира в целом[59] По мнению тех и других, именно Святой град находится в «серединной точке» мироздания и составляет «пуп земли», так как в нем «содеяно спасение наше» – «Так говорит Господь Бог: это Иерусалим! Я поставил его среди народов, вокруг него – земли» (Иез. 5: 5). Категория «середины мира» – одна из основополагающих в мифолого-космологических концепциях разных вероисповеданий; в их рамках «пуп земли», ставший символом центра мира, опорой «мировой оси», обладает особой сакральностью, поскольку связан с «родовым» (для каждого народа) местом и с тем, что он несет на себе след происхождения человека, земли и Вселенной.

Однако для христиан первенствующее значение города определяется пребыванием в его цeнтре Гроба самого Искупителя. Древнерусские паломники именно здесь, в круглом отверстии на хорах церкви святого Гроба, находили «пуп земленый» (на него до сих пор указывают христиане) и описывали его вслед за игуменом Даниилом: «И есть же отъ дверей Гробных до стены великого олтаря саженъ 12. Ту есть внъ стѣны за олтаремъ Пуп земли, и создана над нимъ комарка, и горѣ написан Христос мусию, и глаголеть грамота: “Се пядию моею измѣрихъ небо и землю”»[60]

Приверженцы иудейской веры с этим палестинским градом соединяли надежды на пришествие Мессии и воссоздание святилища Соломона. О важности храма Святая Святых для иудеев известно по многострадальной истории его бытования. об этом, как минимум, говорят постоянные попытки восстановления Соломонова храма, подвергавшегося разрушению не один раз[61] На горе Мория Авраам принес жертву; здесь же Соломон положил начало мировой церкви, сотворив первый в мире после потопа алтарь-жертвенник; сюда в преддверии Судного дня Христос придет судить души. То есть на этой возвышенности локализуются все главные события мировой жизни: творение мира, построение первого храма и последний суд. В связи с этим не удивительно, что именно с храмом Святая Святых, занявшим всю гору, по иудейским воззрениям, связано

понятие о пупе земли – ее «средоточии», а отнюдь не с церковью Воскресения Христова. Отдельные варианты «Голубиной книги» отразили этот факт, в одних – на первый план выходила церковь с Гробом, а в других – церковь с «пупом земли».

Подобное разделение отмечается и в «Беседе трех святителей», одном из явных источников духовного стиха. Этот апокриф при упоминании Святого города указывает на «церковь» и «гроб» по отдельности (то есть на церковь Святая Святых, неразлучную с понятием Иерусалима в восприятии иудеев, и Гроб Господень, тесно связанный с этим преданием в понимании христиан). Духовный стих о «голубиной книге», попытавшись ответить на вопрос: какая же «церкви всем мати», – соединил смежные места своего источника генетически, то есть, по сути, «внес» основную святыню храма Воскресения Христова в Святая Святых. Можно утверждать, что именно эти представления стали причиной путаницы в «Слове о некоем старце». Его автор в одном фрагменте совместил разные наименования, за каждым из которых стоят свои ветхозаветные и новозаветные легенды, поскольку, наверняка, был наслышан и о ценности церкви Воскресения Христова с Гробом Господним, и о значимости храма Святая Святых. К тому же мог прочесть нечто подобное (или услышать об этом) из «Голубиной книги». В результате и получилось то, что исследователи традиционно называют исторической и топографической «несообразностью» в легендарном по преимуществу тексте.

Интересную трактовку подобных наблюдений над духовными стихами предложил В. Н. Мочульский, утверждавший, что в «Голубиной книге» речь идет об одном храме Воскресения Христова, так как только он может называться «патриаршей соборной церковью» по причине здешних богослужений, в которых участвовал сам иерусалимский патриарх[62]. А под «Святая Святых» в действительности скрывается указание на один из храмовых приделов во имя Богородицы. Исследователь считал, что на это ясно указывают упоминания о «церкви Святой Святых Богородицы» в некоторых вариантах «Голубиной книги»: «...церковь соборная Святой Святыни Богородицы, пребывает в церкви Господень гроб...»[63]

Дело в том, что храм Воскресения Христова – это целый комплекс, состоящий из четырех главных соборов со множеством отдельных приделов, соединенных общей крышей. Один из них представляет собой церковь во имя Девы Марии, которая находится в непосредственной близости от Святого Гроба. На месте его предполагаемого нахождения была построена просторная ротонда, в центре которой, под отверстым куполом, расположилась часовня (кувуклия), окружающая обложенное мрамором «гробничное ложе», куда, по библейской легенде, после распятия было возложено Христово тело. Богородичная церковь была основана на месте темницы Христа, где Божий сын удерживался, пока не были закончены приготовления к его казни, рядом с ней, рыдая, опустилась на колени Богоматерь, сопровождавшая Сына, идущего на крестную смерть. Именно об этом приделе говорил В. Н. Мочульский. Однако данные рассуждения вряд ли подходят к анализируемому отрывку «Слова», поскольку именно «Святая Святых» в нем описана как «круглая» и «непокрытая», а не часовня с «Христовой гробницей». Если составитель и мог воспользоваться упоминанием о «Святая Святых Богородицы» и Гробе Господне из «Голубиной книги», то вряд ли он вдумывался в неизвестные ему тонкости храмового деления и расположения приделов (в ином случае они хотя бы в малой степени отразились в его рассказе), а имеющиеся в тексте данные: «кругла», «непокрыта» – позаимствовал из других устных или литературных источников.

Выше уже отмечалось, что нередко название «Святая Святых» символически применялось к наиболее значимым и известным христианским церквам, главным образом оно относилось к базилике на горе Сион. Данный факт посчитал весомым аргументом А. Н. Веселовский, который утверждал, что именно вследствие этого в отдельных редакциях «Голубиной книги» могло появиться заинтересовавшее В. Н. Мочульского выражение «церковь Святая Святых Богородицы». Прежде всего исследователь указал на достаточно частое смешение, допускаемое в различных вариантах «Голубиной книги», названий гор: Фаворской и Сионской, то есть, согласно его мнению, когда речь заходит о горе, которая может быть названа «горам мати», отдельные редакции этого духовного стиха указывают на

Сион, в связи с этим логично, что и «Святая Святых» – «церквам мати» – должна находиться именно там[64].

Рассуждения А. Н. Веселовского, действительно, имеют основания. На Сионе сохранилась самая древняя христианская церковь, православные почитают ее как свое первое храмовое здание. С этим легендарным местом, по библейским и апокрифическим преданиям, связано несколько значимых событий христианской истории: Тайная вечеря апостолов, первое состоявшееся при участии Христа таинство Евхаристии, отречение апостола Петра от своего Учителя, пребывание Христа в заточении после ареста в доме первосвященника Каияфы, находившемся здесь же на горе, явление воскресшего Иисуса апостолу Фоме, отказавшемуся уверовать в чудо, Успение в доме Иоанна Богослова Пресвятой Богородицы. От этой христианской працеркви пошли богослужебные обряды, на этом месте собирались первые христиане и сюда возвратились апостолы после вознесения Господа на небо; освятил этот древнейший храм сошедший на присутствующих «огненными языками» Святой Дух, который просветил и благословил учеников Спасителя на проповедь разным народам.

Не случайно древнюю Сионскую базилику (в силу ее богатейшей легендарной основы) называли церковью Святой Марии, Святого Духа, апостола Иоанна и Святым Сионом. Древнерусские паломники, рассказывавшие о преданиях, имевших к ней отношение, нередко сами определяли ее как «мати церквей». Так в XIV столетии писал инок Зосима: «И ту стоит церковь Святой Сион, мати всем церквам...», – а в XVI в. – Василий Позняков и Трифон Коробейников: «...на той же горе церковь великая Святый Сион, мати церквам, Божие жилище»[65] Поэтому, утверждает А. Н. Веселовский, на вопрос, заданный в «Голубиной книге»: «И которая церковь церквам мати?», – ответ мог быть только такой: «Сионская, первая, апостольская, мать всем церквам» – одна, так как первая, главная и единственная на Сионе большая церковь. К тому же определение ее в стихе как «Богородичной» находит отклик в одном из наименований Сионской базилики название «церковь Святой Марии» утвердилось за ней в эпоху крестовых походов и выразилось в символических изображениях Сиона либо ска-

листой возвышенностью, на которой стоит дом с Богородицей и Младенцем, либо горой, на вершине которой в медальоне помещена икона Знамения Божьей Матери: «на медальон исходит сияние, в котором изображен Дух Святой в виде голубя...»[66]

Однако в данном случае вернее было бы согласиться с точкой зрения В. Н. Мочульского – знаменитый исследователь поэтического рассказа о «Голубиной книге» категорически отверг такую «символическую замену», поскольку близость стиха, повествующего об одной-единственной церкви, к «первоисточнику», то есть самому храму Воскресения Христова, была для него «слишком очевидна»[67] Вместе с тем следует признать, что смешение легенд, перенесение библейских и местных преданий с одного священного объекта на другой – весьма характерная черта народной поэзии, отрицать которую не приходится, сталкиваясь с подобными примерами. Если говорить об отражении проанализированного выше материала в «Слове о некоем старце», то можно сделать вывод, что вряд ли его создатель имел в виду Сионскую базилику, названную «Святая Святых», на это в тексте ничто не указывает, даже если в отношении «Голубиной книги» рассуждения А. Н. Веселовского верны.

Итог всего проанализированного выше – уверенность в том, что несмотря на имеющиеся и, без сомнения, использованные данные источников (духовных стихов о Егории Храбром и «Голубиной книге») в «Слове о некоем старце» книжник писал о церкви Воскресения Христова, упомянув при этом название бывшего Соломонова храма. Совмещение воедино двух иерусалимских церквей произошло по причине наложения и смешения легенд, стоящих за каждой из этих значимых святынь. Повлияла на это воля создателя текста, который на примере данных сакральных объектов соединил два представления – христианское и более древнее – о наиболее значимом, «первейшем» и «старейшем», месте Святого града, «святой святыне», почитаемой центром Иерусалима. Практически все упомянутые в одном фрагменте сказания и предания так или иначе связаны с храмовым комплексом Воскресения Христова и Гробом Господним.

Безусловно, большинство из них иллюстрирует основные события христианской истории и представляет интерес как

по содержанию и смысловой нагрузке каждого из них, так и по логике их расположения и связи друг с другом. К иерусалимскому храму относятся следующие легендарные рассказы или отсылки/намеки на библейские или апокрифические повествования.

Легенда о схождении Божественного огня в Пасху.	И в великий четвертокъ огнь у гроба Господня погашет на завтрине и в те поры молятца день и ноч, чтобы Господь дал огнь. И не будет огнь до 9 часу ночи. И к Воскресению Христову явитца у гроба Господня огнь и в те дни не сыщетца ни у кого ни в огниве огни, ни в кременю до 9-го часу ночи! (лл. 102–102 об.)
Вставка рассказа о явлении туч, сопровождающих схождение пасхального огня и появлении из тучи ангела, возмущающего воду в купели Силоамля, библейской легенды об изумленных стражах стражи.	Туча станет со въстока, а другая со западу, и ис тучь меж теми тучами придет аггелъ Господен с небеси невидимо бысть, то купел Силуяскую смутит, стражи нощныя и деньныя попадают (л. 102 об.)
Окончание легенды о схождении Божественного огня – зажигание огня от Святого Духа, вставка библейской легенды о женах-мироносицах и лампадах, поставленных у Гроба Господня.	От Духа Господня и огнь загоряетца у гроба Господня на паникадилѣ, что поставили жены мироносицы у гроба Господня 12 паникадил, и в те поры возрадуется вес миръ и патриярх (л. 102 об.)
Легендарный рассказ о стражах, стерегущих Силоамскую купель.	А стражи стрегут купели Силуямъския, чтобы жидове воды не украли ис купели Силямскпя (лл. 102 об. – 103)

Вставка рассказа об Иудиной могиле в селе Скудельничье.	А в Скуделничне селе бо Июда пропал, закрыта дира древяною доскою мраморною, печатана красными печатми. И с велика дни открываеца невидимою силою небесною до Вознесенева дни, и с Вознесеньева дни, крываетца, ино засыпают ладаном, по пуду на всякой день. А не засыпати дири, ино в селѣ в Скуделничном жити не мошно. А мертвых кладут за две сажени от Июдина гроба на все на четыре стороны (л. 103)
Апокрифическая легенда о месте схождения Господа в Ад и о камне «склите».	А церковь Святая Святых, куде Господь сходил, ино закрыто доскою кипарисною, а верху камен склитъ, а не имет его желѣзо александрийское (лл. 103–103 об.)
Легенда о «зерцале», показывающем грехи человеческие.	И подле тоже есть зерцало, во что Господь смотрился, и всякой человекъ годом, что согрешит, и онъ посмотритца и видит своя согрешения вся, и он в том каетца (л 103 об.)

Уже первоначальные наблюдения над данным фрагментом текста позволяют сделать вывод, что к числу традиционных легенд, связанных с храмом Воскресения, относится лишь рассказ о схождении огня над Гробом Господним накануне Пасхи. Своеобразие остальных в том, что они или более привычны в связи с другими местами почитания и поклонения во Святой земле, или, известные по другим литературным (либо устным) источникам, раскрываются самым неожиданным образом. От некоторых из них при пересказе остались одни персонажи, сюжетное же действие подразумевается совершенно другое, отличное от канона. Яркий пример в последнем случае – новозаветное предание о встрече жен-мироносиц с ангелами, воз-

вестившими Воскресение Христово (Ин. 20: 12; Мк. 16: 5–6). Поскольку такой подход многое может сказать и о своеобразии памятника в целом, и о замысле автора, остановимся подробнее на легендарном материале, который создатель «Слова о некоем старце» отнес к главной иерусалимской святыне.

Рассказ о схождении Божественного огня накануне Пасхи, приписываемый автором текста церкви Святая Святых, всеми древнерусскими паломниками включался в повествование о храме Воскресения. Этот сюжет был весьма распространен в путевой литературе и составлял своего рода традиционный, соответствующий канону, эпизод в описании путешествия по Палестине. Как правило, он являлся кульминационным моментом в рассказе паломника о посещении Гроба Господня, поскольку пребывание у «господнего ложа» путешествующих по сакральным местам христианского Востока хронологически приурочивалось ко дню Святой Пасхи. Каждый «поклонник» в это время стремился увидеть своими глазами схождение на Гроб Божественного огня, зажигающего свечи, «прикоснуться» к чуду, являющему силу и волю Божью из года в год, из столетия в столетие, стать его непосредственным свидетелем.

Это сказание имеется и в «Слове», причем достаточно явно проявляют себя источники, которыми мог воспользоваться его составитель. Прежде всего отмечается близость с «Хождением» Арсения Солунского или, что также не исключено, с одним древним преданием, которое легло в основу обоих текстов: прозрачны также параллели с «паломником» игумена Даниила; но в большей мере используется в данном случае текст Нового Завета. Поясним данные предположения. Начало этого легендарного рассказа характеризует явное сходство со словами Солунского:

«Слово о некоем старце»	*«Путешествие Арсения Солунского»*
«И в великий четвертокъ огнь у гроба Господня погашен на завтрине и в те поры молятца день и ноч, чтобы Господь дал огнь, и не будет огнь до 9 часу ночи... От Духа Господня	«И в великий четверток изгасают те свещи, и не будет огня во всем Иерусалиме в четверток и пяток, а в субботу великую на ночь, в 9 час, сходит молния в гроб Господень, и зажгутся

и огнь загоряетца у гроба Господня... и в те поры возрадуется вес миръ и патриярх» (л. 102–102 об.)

свещи, и те 3 свещи. И видев Патриарх знамение Христово, входит во гроб с двема диаконы, и зажгут свещу, и начнут «Христос воскресе», и потом дают огнь из гроба Господня всему народу»[68]

Как можно судить по текстам, многое в этом обряде повторяет библейское повествование о Распятии Сына Божьего, которое состоялось накануне еврейской пасхи, в пятницу, и грядущем Его Воскресении, свершившемся через три дня. Евангелисты, описывая и толкуя смерть Иисуса Христа, нередко использовали символические элементы апокрифической литературы. Так, рассказывая о Распятии Иисуса в шестом часу, они говорят о том, что на землю спустилась тьма – предвестница конца света, наступления Страшного Суда в апокалиптических картинах. По Библии тьма пребывала на земле до девятого часа, когда умер Христос, чья смерть искупает все грехи человечества и спасает мир от его конечной гибели. Точно так же в рассказах древних паломников (в данном случае Арсения Солунского и в «Слове») повторяются символические, близкие евангельским, подробности обряда схождения Божественного огня на Гробницу Божьего Сына: чудо свершается накануне Пасхи, «в великий четверток», «огнь» в церкви отсутствует «до 9 часу» и т. п.

Также автор «Слова» в этой легенде говорит о зажигании огня от Святого Духа, символами которого, согласно христианскому восприятию, были и голубь, и молния, и солнце, и «огненные языки» То есть вновь, подобно Арсению, он пользуется сказанием, истинность которого игумен Даниил опровергал уже в XII в., а вслед за ним в XIV столетии эти сомнения в «вещественности» столь нематериального события повторил старец Зосима: «Мнози бо странници неправо глаголють о схожении свѣта святаго; инъ бо глаголеють: молнии сходить с небесе, тако вжигаются кандила над Гробом Господнимь. И то есть лжа и неправда: ничтоже бо есть не видѣти тогда, ни голубя, ни молнии. Но тако, невидимо сходит с небеси и благодатию Божиею и вжигает кандила в Гробѣ Господни»; «...зажигаются же ся не-

видимо, зане же инии глаголють, яко молния сверкаеть, инии же глаголють, яко громъ грянетъ, а ини глаголють, яко голубь во устехь своих огнь носять. А все то есть лжа и не истинна»[69] Однако и в XVI в. подобные представления отразились в легендах «Хождений» Василия Познякова и во многом следовавшего за ним Трифона Коробейникова: и узрѣша вси людие благодать Божию, сшедшу съ небеси на гробъ Господень во огненне образѣ, и огню, ходяшу по гробу Господню, по дскѣ мраморной всякими цветами, аки молния съ небеси»[70] В отличие от процитированных паломнических текстов «Слово» напрямую указывает на пасхальное появление огня в храме от Святого Духа без использования образов-символов.

Христианская традиция «овеществления» третьего лица Троицы весьма древняя. Действительно, чаще всего его зримый облик представал в виде голубя, в этом образе он явился над водами Иордана во времена Крещения Христа (Мф. 3: 16; Мк. 1: 10, Лк. 3: 22). Однако путевые описания древнерусских книжников скорее отражают ветхозаветные повествования, согласно которым за сошествием Святого Духа на 70 старейшин последовал сильный «ветер от Господа» (Числ. 11), либо новозаветные, где «сошествие Духа Святого» на апостолов сопровождается шумом с неба, «как бы от несущегося сильного ветра» и неким подобием языков огня (Деян. 2: 1—4). Именно после этих событий и благодаря пришествию Иисуса Христа, его крестной смерти и предстательству за верующих Святой Дух был «дан» людям во всей полноте и с тех пор пребывал в нерасторжимом соединении с церковью, делая действенными ее таинства и правильным ее учение и наставления верующих «на всякую истину» (Ин. 16: 13).

Рассказ о схождении Божественного огня в «Слове» дополняют три вставные легенды. В одной из них вновь намечается параллель с памятниками древнерусской путевой литературы. Так, описание «тьмы» в «четверток», когда «не сыщетца ни у кого ни в огниве огни, ни в кременю до 9-го часу ночи», сопровождается появлением не совсем привычного для паломнического повествования образа двух туч, одна из которых встала «со въстока», а другая — «со западу». Об этом же сообщает «Хождение» Даниила, только туча, согласно его версии, одна:

«И яко бысть 9-му часу минувшую и начаша пѣти пѣснь проходную “Господеви поим” тогда внезаапну прииде туча мала с востока лиць и ста над верхом непокрытым тоа церкве, и дождь малъ над Гробом святым, и смочи ны добрѣстоящих на Гробѣ» Безусловная «странность» изложения в «Слове» о «святом свете» — неожиданное возникновение из описанных выше туч «аггела Господня, с небеси невидимо бысть». Скорее это событие напоминает явление «евангельского» ангела, последовавшее за Воскресением Христа и его исчезновением из гробницы. «И вот, сделалось великое землетрясение, ибо ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег; устрашившись его, стерегущие пришли в трепет и стали, как мертвые» (Мф. 28: 2—4).

То есть автор текста вновь обращается к Библии, его повествование основывается на ее легендах о Распятии, земной смерти и последовавшем Воскресении Иисуса (а все это случилось, согласно восточным преданиям, на месте выстроенного впоследствии храма Гроба Господня), и именно они стали причиной появления в «Слове» столь необычных для данного сюжета образов. Еще больше на связь сочинения с процитированным евангельским эпизодом указывает вторая вставка об изумленных стражах: «стражи нощныя и деньныя попадают» точно так же были поражены «стерегущие» гроб Иисуса, пришедшие «в трепет» и ставшие «как мертвые» по исчезновении тела Сына Божьего. Правда, стражи, «нощныя и деньныя», «Слова о некоем старце» пришли в изумление и «устрашились» при виде ангела, возмущающего воду в «Силуямском» источнике, а не того, что возвещал Воскресение Христово в преддверии пустой гробницы.

Ненужную, на первый взгляд, в данном повествовании фразу об ангеле, который «купел Силуямскую смутит», также можно считать заимствованной из Евангелия. Казалось бы, у автора «Слова» нет никакой определенной цели, оправдывающей появление легенды, связанной с иерусалимскими купелями. К тому же эта вставка в рассказе о схождении на Гроб Божественного огня вновь вносит в текст некоторую «несообразность», по-

скольку по Евангелию ангел Господень возмущал воду не в купели Силоам, а Вифезда (она же – Овчая – по месту омовения жертвенных животных, приготовленных для заклания в иерусалимских храмах): «Есть же в Иерусалиме у Овечьих ворот купальня, называемая по-еврейски Вифезда... Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто первый входил в нее по возмущении воды, тот выздоравливал, какою бы ни был одержим болезнью» (Ин. 5: 2–4)[72]. Смешение водных источников, вероятно, произошло потому, что оба: и Вифезда, и Силоам – обладали целительными свойствами: «И приходят многие люди всякими недуги одержимы различными и погружаются в той купели и здрави бывают». Так, с последним водоемом связано чудо исцеления Христом слепца (Ин. 9: 7, 11). К тому же нередко путаница двух купелей возникает по причине того, что знаменитый «пруд Силоам» был связан тоннелем с источником Гион («Геон», «Гихон, по-еврейски «вырывающееся клокотание»), который ныне чаще называется «источником Девы Марии»[73]

Рассказ о схождении Божественного огня завершается вставной ссылкой на жен-мироносиц, которые поставили «у Гроба Господня 12 паникадил», и на евангельскую легенду, с ними связанную: «По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его. И весьма рано, в первый день недели, приходят ко гробу... И, взглянув, видят, что камень отвален; а он был весьма велик. И войдя во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись» (Мк. 16: 1–5). Предание о лампадах настолько древнее, что оно было известно и Арсению Солунскому, именно из его «Хождения» автор «Слова» мог заимствовать свое описание: «Во гробе Господне суть три свещи горят, что Мироносицы поставили»[74]. Его источником вновь можно считать Священное Писание (несмотря на то, что Евангелия по-разному передают данный эпизод) и вызванные им местные предания.

Интересно то, что с именем мироносиц связано чудо появления ангела и обретения на этом месте камня, на котором тот предстал женам с вестью о Воскресении Господа. Камень с давних пор помещался в ротонде храма Воскресения, в пред-

дверии Святого Гроба, и почитался как святыня еще со времен Даниила, о чем у него имеется запись: «И пред дверми пещерными предлежить камень, треи стопъ владе от дверець тѣх пещерных: на том камени аггелъ, сѣдя, явися женамъ и благовѣсти има въскресение Христово»[75]. Согласно библейской легенде, этим камнем был завален вход в погребальную пещеру Христа, но ангел отвалил его после Воскресения Божьего Сына и, сидя на нем, возвестил женам-мироносицам о произошедшем чуде (Мф. 28: 2–6).

Сразу же после описания схождения Божественного огня на Гроб Господень «Слово» еще раз возвращается к Силоамской купели и сообщает своеобразное предание об охранении ее вод от евреев: «А стражи стерегут купели Силуямъския, чтобы жидове воды не украли ис купели Силуямския». Купель эта находится в Кедронской долине, к югу от Иерусалима, у подножия Сиона – она издревле пользовалась поклонением и христиан, и евреев, и мусульман-арабов, которые почитали ее как один из двух райских источников. Как уже было сказано, об ее целебных свойствах говорилось в Евангелии, этот рассказ в разных вариациях не раз повторялся и в паломнических описаниях древнерусских книжников, сохранившись до позднейшего времени. Тем не менее, упоминание купели Силоам, дважды звучащее в тексте, кажется не вполне уместным в описании храма Воскресения Христова. Чтобы данная связь была наиболее ощутимой, вновь следует сослаться на библейское повествование, в частности, в этом отрывке можно увидеть отражение евангельских слов об охранении стражами синедриона тела Христова, «чтобы ученики Его, придя ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мертвых» (Мф. 27: 62, 64, 66).

С другой стороны, эта фраза может содержать указание на реальность. Из ветхозаветного предания известно, что из Силоамского источника, расположенного недалеко от церкви Святая Святых, брали воду для торжественных храмовых возлияний на жертвенник во время иудейского праздника кущей. Это совершалось в память о чудесном изведении воды из скалы во время странствования евреев по пустыне (Ин. 7: 2, 37, 39; Ис. 12: 3). Поэтому вода в этом водоеме считалась не только целебной, но и священной, и была предметом торговли:

«Жаждущие! Идите все к водам; даже и вы, у которых нет серебра, идите, покупайте и ешьте...» (Ис. 55: 1). До сих пор местные жители охраняют купель и продают воду иерусалимцам; не исключено, что этот факт, связанный с одним из сакральных мест Святого города, в качестве локального предания стал известен и автору «Слова».

Рассказ о схождении Божественного огня и вставные легенды, так или иначе с ним соприкасающиеся, собраны автором данного текста воедино неслучайно. На первый взгляд, здесь отсутствует логика и нет никакой «топографической» последовательности (так, в описание Гроба Господня и храма Воскресения Христова книжнику показалось уместным включить легенды о купели Силоам, которую он спутал с Вифездой). Связующим звеном в данном случае могут быть уже не раз упоминавшиеся евангельские легенды, в основном имеющие отношение к событиям из жизни Христа: Распятию, крестной смерти, исчезновению из гробницы, появлению ангела, возвещающего Его скорое пришествие женам-мироносицам и Воскресению. Все они составные легендарной истории храма Воскресения, именно с их помощью создается его сакральный образ.

Если смотреть на описание иерусалимской церкви под этим углом зрения, то логика в повествовании обнаружится явная. Начав рассказ о сошествии Божественного огня на Гроб Господень накануне Воскресения Христова в церкви, названной в честь этого праздника, автор в описание тьмы, предшествующей схождению огня, вставляет эпизод появления туч и ангела, о котором ему, безусловно, напомнил евангельский рассказ о Воскресении Сына Божьего. От этого фрагмента он с полуслова переходит к другому новозаветному рассказу — о возмущении воды в купели Вифезда (вероятно, потому, что там и здесь является ангел), которую он, возможно под воздействием последующего рассказа о стражах, назвал «Силуямской». Воспоминания автора о Воскресении Иисуса продолжает указание на изумленных и напуганных стражников (евангельские параллели в данном случае также прозрачны), а завершает рассказ о женах-мироносицах, поставивших паникадила у пещерной гробницы, упоминание о которых появилось в связи с ангелом. Обращение к нему является заключительным в описании того,

как в праздник Пасхи «от Духа Господня и огнь загоряетца у Гроба Господня на паникадилѣ». Не нарушает стройности изложения и следующий далее эпизод о стерегущих Силоам стражах, который, вероятно, вновь возник под влиянием евангельской истории. Желая исключить из текста какую-либо «нелогичность», Х. М. Лопарев сделал своеобразное предположение. С его точки зрения, все указывает на то, что под названием «Силоам» подразумевается не источник, а камень пред дверью Гроба, отваленный ангелом при Воскресении Христа, — тот самый камень, что уже не раз упоминался в связи с упоминавшимися библейскими сказаниями[76]. Таким образом, весь рассказ «Слова» о схождении огня на Гроб Господень вместе с легендарными указаниями на Силоамскую купель следует относить к храму Воскресения Христа (а не к церкви Святая Святых), он практически полностью подчиняется евангельским описаниям, имеющим к нему непосредственное отношение[77]

Эпизоды, рассказывающие или напоминающие о Распятии, крестной смерти и Воскресении Христа, видимо, побудили автора вспомнить и об Иуде Искариоте, ставшем виновником земной гибели Иисуса; ему посвящен следующий текстовый отрывок, представляющий собой еще одну вставку в рассказе о главной иерусалимской обители. Имя этого персонажа, об отмщении которому повествует не одна легенда, связано в «Слове о некоем старце» с местным преданием — на сей раз — об окрестностях древнейшей части Иерусалима: «А в Скуделниче селе бо Июда пропал». В этом фрагменте автор соединяет село Скудельничье с «легендарной» греховностью, которая происходит от находящейся здесь могилы Иуды — некой «диры», закрытой «древяною доскою мраморною», запечатанной «красными печатми»; ее отворение происходит «невидимою силою небесною» только «до Вознесенева дни, и с Вознесеньева дни закрываетца». «Скудельниче» — старинное название погоста (или кладбища), происходящее от евангельского сказания, по которому так называемая «земля горшечника» была куплена первосвященниками за 30 сребреников Иуды Искариота для погребения странников-иноземцев[78]. В «Слове» имеется описание того, как мертвых кладут вокруг Иудиной могилы, — не рядом, а «за две сажени от Июдина гроба на все на четыре стороны»,

такое расположение захоронений подразумевало, что приходят сюда отовсюду, и с Востока, и с Запада.

Евангелие повествует о том, как Иуда, узнав об осуждении Христа судом синедриона и выдаче его на расправу Понтию Пилату, в раскаянии возвращает своим нанимателям деньги, полученные за предательство Учителя. Добытые «ценой крови» 30 сребряников создают проблему, они были выданы из храмовой кассы, но не могут быть возвращены обратно по причине лежащей на ней скверны, — так и была куплена на них Акелдама, «земли Крови» (Мф. 27: 3–8). Согласно Деяниям апостолов Иуда сам приобрел этот участок земли «неправедною мздою» и там повесился, тем самым определив его греховную, «нечистую» судьбу (Деян. 1: 18–19). В процитированном фрагменте «Слова» вновь отчетливо прослеживается связь с евангельским текстом. Легендарная основа сочинения вытеснила в данном случае историко-географический контекст; здесь нет топографических указаний на расположение «села» и на время его посещения паломником. Для автора «Слова» подобные факты были несущественны, наиболее важными оказались упомянутые им библейские и апокрифические мифы (или даже краткие символические ссылки на них).

С «анти-сакральностью» села Скудельничье связано и то, что по библейским преданиям и рассказам паломников здесь особо тяжелый, «отравленный» воздух, который, кажется, источает сама земля. В «Слове» об этом также говорится — Иудина «дира» не просто плотно закрыта, ее еще «засыпают ладаном, по пуду на всякой день: а не засыпати диры, ино в селѣ в Скуделничномъ жити не можно». Ладан в данном случае воспринимается как противодействие идущему снизу, из «диры», «смраду», а Иудина могила отчетливо ассоциируется со входом в преисподнюю, который ради защиты простых смертных плотно закрыт доскою (причем так и неясно, деревянной или мраморной — или для крепости совмещены оба материала), запечатан печатями и засыпан чудодейственным «ладаном». Не исключено, что автор «Слова» подобрал эти образы сознательно, поскольку совмещенные воедино они символизируют весьма важную мысль — для Иуды нет обратного пути из царства смерти и забвения.

О «единственном» иерусалимском храме в «Слове» также повествует предание о схождении Христа в ад, которое следует за описанием «Июдина гроба». Согласно ему, в церкви Святая Святых сохраняется место, «куде Господь сходил», знаменитое тем, что представляет собой отверстие в пропасть, из которой вышел Христос, посетивший преисподнюю. Впоследствии, как описывает автор, оно было закрыто кипарисной доской и заделано камнем «склитом», так что грешникам и служителям «иного» мира был отрезан всякий выход оттуда. Для книжника той поры представления о проникновении в ту часть «того» света, где пребывают души людей, испытывающих терзания за свои земные грехи, не являли собой нечто необычное. У всех славян, прежде всего южных и восточных, книжные (церковные) верования об аде зачастую смешивались с народными, сосуществовали одновременно с ними. Согласно им, область его нахождения чаще всего обретается под землей, что восходило к ветхозаветным понятиям («ров преисподний», «царство мрака», «страна тьмы и сени смертной»).

Это место казалось вполне «зримо-вещественным» и достижимым, но – только для воскресшего Сына Божьего, простым смертным было недоступно проникновение туда и возвращение обратно. Ад в христианских представлениях место вечного наказания отверженных ангелов и душ умерших грешников (Мф. 25: 41), для которых пребывание здесь не вечная жизнь в страдании, а муки непреходящей смерти, представляющие собой лишь «тень» тех мучений, что наступят после Страшного Суда. Христос же умер и воскрес, чтобы стать господином над живыми и мертвыми (Рим. 14: 9) – на Страшном Суде Он будет судить людей по делам их (Откр. 20: 11–15), поскольку только у Него хранятся ключи к смерти и преисподней (Откр. 1: 18) и ее силы не могут одолеть Его церковь (Мф. 10: 18). Посещение Иисусом глубин ада состоялось после смерти на кресте и погребения, знаменуя торжество Господа над смертью и силами сатаны.

В христианской эсхатологии были весьма значимы представления о конце времен и суде вторично пришедшего Иисуса Христа над всеми когда-либо жившими людьми, воскресающими во плоти для этого суда и получающими сообразно своим делам

вечное блаженство в раю или вечное наказание в аду. Сюжеты, рожденные этими верованиями и так или иначе связанные с ними, зачастую упоминались древнерусскими авторами-паломниками применительно к святым землям – местам пребывания Господа в том или ином обличии. Не обошел их своим вниманием и автор «Слова о некоем старце». Как на место схождения Христа в ад он указывает на церковь Святая Святых, так же и дьякон Зосима говорил о «вратах ада» сразу же после описания Святая Святых и Сиона, что «мати всем церквам»: «...и привел царь Соломон воду из Сихиме, сиилечь из Хамелисе, во церьковь Святая Святых и оттоль поидохъ ко адовым вратомъ и виде врата адовы»[79] Х. М. Лопарев, анализируя данный фрагмент, утверждал, что здесь речь идет о знаменитой скале Сахра в центре мечети Омара, бывшей церкви Святая Святых, в углу которой была высечена пещера, а в ней находился колодец, покрытый каменной доской и названный арабами «колодцем душ». Несмотря на то, что Сахра пример самого живого почитания мусульман, исследователь считал, что это именно то место, на которое указал автор «Слова», описывая бывший Соломонов храм и покрытую кипарисной доской и камнем «склитом» пещеру, куда сходил Господь[80]

Однако нужно иметь в виду, что скала и священная пещера в мечети Омара были устроены по образцу ротонды и купола над пещерой Святого Гроба в храме Воскресения Христова, аналогичную пропасть-«диру», в том числе недалеко от Господней «гробницы», «обнаруживали» и в этом культовом строении, на что также указывали некоторые древнерусские паломники. Арсений Солунский, Василий Гагара и другие рассказывали, что адская пропасть находилась в 1,5 саженях влево от Гроба Господня: «...с левую сторону гроба Господня есть пропасть велика, где сошел Христос во ад, стоит весь год запечатана, только в Воскресение Христово отпадают печати... А пропасть от гроба есть Господня полторы сажени»; «Да въ томъ же храме въ левую страну щель есть, величиною какъ мощно человечѣской главѣ пройти, и въ той щили шумъ не велми великъ, аки осы шумять; и тою де щилью Господь нашъ Иисусъ Христосъ во адъ сходилъ на воскресение мертвыхъ: а глубина той щиле никому не вѣдомо: мнози было покушались на испытание тоя пропасти и

опускивали внизъ камень по веревке на едину тысящу саженей, а домиритца не могли; и называють тое щиль бездною»[81].

Подобные «расселины», места поклонения, действительно, имеются в пределах храма Воскресения[82]. Все имеющие сведения о них легендарного свойства, они были хорошо известны, следовательно «приписать» одному из них предание о сошествии Спасителя в ад, пересказанное в «Слове», не составляло особой сложности. Смешение легенд, большинство которых в данном случае носит эсхатологический характер, не является для текстов подобного рода чем-то необычным, нарушающим традицию. Поэтому указанная автором «Слова» «адова» пропасть с полным правом могла быть отнесена им и к церкви Святая Святых и Воскресения Христова, он мог иметь в виду «расселины», расположенные и при Гробе Господне, и в пределах горы Сахра, благо, к этому располагал богатый легендарный материал обоих храмов.

Если, анализируя предыдущие легенды, чаще всего приходилось обращаться к библейскому тексту, то предание о «камне склите», закрывающем то место, куда Господь «сходил», явно другого происхождения. Известно, что в древнерусских списках «Александрии» — переводного романа об Александре Македонском — встречаются формы «суинклит», «суиклит» и «соиклит»[83]. Не исключено, что слово «склит» и упоминание «железа александрийского», которое этот камень «не имет», указывают на заимствования из этого произведения. Оно включило в свой состав фрагменты, описывающие «нечистые народы», которых Александр Македонский запер между двумя горами и замазал это место «суинклитом»: «Языци же сии невернии от стран слышавше и убояшася и к северной стране побегоша. Александр же побиваше их до высоких великих гор, иже холми севернии зовутся, и ту место видев подобно, зазидати их повеле, яко да к тому во вселенную не изыдут... И в тот час оный две горы сступилися на 12 локоть близу не сстася. Александр же видев, прослави Бога, врата же медная великая сотвори, ту замаза суинклитом. Суинклит же есть таковаго естества, ни огнь его похватити может, ни железо... Сии же языци погании бяху и сих Александр и заклепи за великаго ради поганьства их»[84]. Этот отрывок далеко не случаен для данного текста, в нем неоднократ-

но говорится о времени Страшного Суда, о конечной гибели мира, о человеческой душе и теле после смерти. Не исключено, что эсхатологические мотивы переводного сочинения оказались хорошо знакомы и близки автору «Слова» и показались ему весьма уместными в рассказе о «дире» иерусалимского храма, которая вполне, с точки зрения его поэтической фантазии, могла быть заделана прочным «склитом» и скрывать вход в ад, которым проходил Господь.

Камень «сунклит» (а также подобная этому слову форма «асингит») обнаруживается и в сходной легенде апокрифического «Откровения» Мефодия Патарского, памятнике, возникшем в VII в. и пользовавшемся широчайшим распространением по всей Европе (на Руси он появляется не позднее начала XII в.). Это неудивительно, поскольку рассказ о «нечистых народах» из «Александрии» восходит именно к нему: «Александр же заковал железными воротами несомкнутое место и [потом] заделал [это место] суинклитом и когда хотят рассечь секирами своими ворота, то невозможно им сделать это. Или огнем захотят сжечь это, и тем нельзя будет [сделать]. Ибо то, что суинклитом заделано, то ни железо не берет, ни огонь не сожжет, но тотчас угаснет. В последние дни перед концом мира Гог и Магог выйдут на землю израильскую. Это цари языческие, которых закрыл царь Александр с северной стороны...»[85] Данный текст принадлежит к жанру предсказательной эсхатологической литературы, которая основывается на еврейской традиции ожидания Мессии и вечного царства. Те же самые легенды определяли для иудеев значимость Храмовой горы и находящейся на ее вершине церкви Святая Святых, название которой настойчиво упоминает автор «Слова» (о чем уже говорилось выше). Эсхатологические мотивы здесь проявляются в сюжете о Гоге и Магоге, олицетворении «нечистых» народов, появление которых знаменует конец света. Легенда о «восстании» Гога и Магога пред явлением в мир Антихриста («сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы») находит отражение в Апокалипсисе (Откр. 20: 7). Согласно апокрифу, подвластная Антихристу «нечистая» рать выступит в последние дни мира и будет уничтожена силою Господа.

Не случайна конкретизация места совершения этого пророчества в «Откровении» – совершится предсказанное в «растленном» и «оскорбленном» Иерусалиме, точнее, в Иосафатовой долине, находящейся вблизи Святого града, где должны быть собраны грешники для совершения над ними Страшного Суда. В «Слове» этот фрагмент соседствует с описанием «Июдина гроба» в селе Скудельничье, которое расположено в Гинномской (Гионской) долине, в южной части Кедронского потока. Именно Кедрон, как известно, в христианской, иудейской и мусульманской традиции отождествляется с библейской Иосафатовой долиной, символическим местом исполнения пророчеств последнего Судного дня. Можно предположить, что автору были хорошо известны все упоминаемые им «знаковые», наполненные библейской символикой, наименования, они вызывали в его памяти ряд ветхозаветных и новозаветных рассказов и приводили к появлению в тексте все новых и новых сюжетов, связанных цепочкой авторских воспоминаний друг с другом и с теми или иными географическими пунктами – сакральными местами Иерусалима и его окрестностей. В данном случае не имело значения, что их последовательность подчинялась не географическому принципу следования по реальному паломническому маршруту, а велению фантазии и «литературной» памяти создателя, которая оживляла и переносила на конкретные места поклонения фрагменты Священного Писания или какой иной переводной литературы: апокрифической или беллетристической – будь то «Александрия» или «Откровение» Мефодия Патарского[86].

Если и не все упоминаемые здесь тексты использовались автором «Слова», то наверняка сведения о камне «склит», его твердости и «вечной» надежности, были хорошо ему знакомы, как, впрочем, известна и символика камня, который и в народных, и в христианских представлениях всегда означал одно – твердость, прочность, долговечность, неподверженность изменениям (Иов. 19: 23–24; Иов. 41: 16; Зах. 12: 3; Мф. 7: 24–25; Мф. 16: 18; Еф. 2: 19–20). Кроме того, в «Слове» могли отразиться и представления из славянского эпоса, согласно которым древний обычай устанавливать надгробные камни объяснялся стремлением «связать» душу, «привязать» ее к могиле,

дать ей обиталище, чтобы она не блуждала по свету, а место под камнем напрямую связывалось с потусторонним миром, где пребывают грешные души умерших[87] Эсхатологическая тематика воедино связала этот образ надежности и нерушимости с описанием «диры», куда Господь сходил, посещая души грешников, подтверждая данные символические представления указанием на «железо александрийское» как залог нерушимости преграды, созданной между людьми, еще живущими на земле, и «иным» миром, где обретают души уже умерших.

Очевидны также параллели, связующие мини-сюжет о схождении Господа в ад с предыдущим рассказом о селе Скудельничье. Так, прочность «запоров» на Иудиной могиле может сравниться с надежностью и твердостью «доски кипарисной» и камня «склит» на месте схождения Господа в ад, почитаемом в иерусалимском храме. Отсылкой к этому же сюжету можно считать упоминание того, как с «велика дни», Великого Четверга накануне Пасхи, «невидимою силою небесною» Иудина «дира» открывается, а закрывается только «с Вознесеньева дни», на сороковой день после Воскресения. Именно в это время, согласно апокрифам, Господь нисходил в ад и разрешал грешников от страданий. Следы этих сказаний обнаруживаем в упоминании образа «диры» – «Июдин гроб» откроется, спадет с него доска с печатями и прекратятся, по-видимому, муки грешников, возможно, на время снимется проклятие и с Иуды. С Вознесения Господня доска с печатями снова будет возложена на «диру», а грешники вновь до следующей Пасхи продолжат влачить мученическое существование, и Иудин грех так и останется непрощенным. Параллели эти станут еще более прочными, если вспомнить, что нечто похожее об «адской» пропасти, месте схождения Иисуса в преисподнюю, говорил Арсений Солунский. По его описаниям она «стоит весь год запечатана, только в Воскресение Христово отпадают печати» – эти слова он включил в рассказ о схождении огня на Гроб Господень накануне праздника Пасхи[88]. Подобное, правда, об иерусалимском храме в целом передавал в своем «Хождении» архимандрит Грефений: «за все годеще стоит всегда запечена и запечатана... отворяют же церковь, когда преидут поклоницы. Годищный же отвор в Лазареву субботу вечером»[89].

Весьма любопытно в «Слове» и сказание о «зерцале», находящемся «подле» адовой пропасти и показывающем грехи человеческие. Если обратиться к истокам этого фрагмента в тексте, то возможно опровергнуть мнение Х. М. Лопарева о его «неизвестном происхождении»[90] Повествование о зеркале, которое чудесно тем, что «всякой человек годомъ, что согрешить, и онъ посмотритца и видит своя согрешения вся, и он в том каетца», перекликается с аналогичной легендой в «Сказании об Индийском царстве», переводном произведении, имеющем оригинальную обработку и занимательное словесное оформление. Правда, в основной версии «Сказания» анализируемая легенда включает описание не одного «правдивого» зеркала, а двух. В одном из них человек видит свои грехи, а другое показывает на появившемся зеркальном отражении лица его дурные или добрые мысли о господине: «Есть у мене полата злата, в ней же зарцало праведное, стоит на четырех столпех златых. Кто зрит в зерцало, той видить своя грехи, яже сътворил от юности своея. Близ того и другое зерцало цкляно, аще мыслить зло на своего господаря, ино в зерцале том зримо лице его бледо, аки не живо. А кто мыслить добро осподаре своем, ино лице его в зерцале зримое, аки солнце» Этот рассказ прочитывается только во второй редакции «Сказания» — переводного греческого повествования об Индийском царстве, которое, по сути, представляло собой «Послание» мифического индийского царя-христианина Иоанна византийскому императору Мануилу (относится она, согласно точке зрения В. М. Истрина, к концу XIV или началу XV столетия)[92] Его не содержит сокращенный вариант первой редакции (или, как о ней говорил Г. М. Прохоров, «отрывок текста в его первой редакции»), вошедший посредством сербского перевода в XIII или в XIV в. в состав древнерусской Александрии Хронографической. Следовательно, на «Слово» повлияла именно вторая редакция, скорее всего, в ее поздних списках, возможно, появившихся в одно время со «Словом о некоем старце»; речь в данном случае идет не о текстологическом сближении фрагментов, а скорее о сходстве на образном уровне.

Кроме того, замечено, что, если более ранние списки «Сказания» чаще говорят о двух волшебных зеркалах, то ру-

кописи XVII–XVIII вв. нередко упоминают только об одном «зерцале»[94]. В отдельных списках, как, к примеру, в одной из рукописей XVIII в., указанной Н. Баталиным, встречаем зеркало, «великое хрустальное», соединившее в себе две «чудесные» ипостаси. Оно показывает человеку, всматривающемуся в магическую поверхность, не только его грехи или намерения, добрые либо дурные, но и дела других людей, а шире все то, что совершается на белом свете: «Кто придеть къ столпу и посмотрится въ зерцало, то видить вся своя дела злая и добрая отъ юности и до старости, и вся своя грехи видить, или у кого что въ доме делается, и все то видить въ зерцало» Возник этот вариант, вероятно, под влиянием современных ему литературных памятников и текстов устной народной культуры, в которых встречались столь распространенные образы сказочного эпоса, как «волшебное зеркальце», «волшебное блюдце», показывающие героям «белый свет».

Следует отметить, что близкая к этому версия легенды о «ясновидящем» «зерцале» обнаруживается в латинском оригинале «Послания» царя-пресвитера Иоанна. Появилось оно в Византии, а в XII в. в латинской обработке, в его осложненном, по сравнению с греческим текстом, варианте широко распространилось в Западной Европе. Использовался в данном случае достаточно известный «бродячий» сюжет (так, чудесными «зерцалами»-прорицателями обладали, по арабским преданиям, египетские цари – легенду о них находим, например, уже в восточном сказочном эпосе «Тысяча и одна ночь»). В латинском «Послании» образ чудесного зеркала представлен в следующей интерпретации: «На вершине самого высокого столба находится зерцало, обладающее такою силою, что смотрящие в него весьма отчетливо смогут видеть и знать все замыслы и вообще все, что делают в нашу пользу или против нас, как в соседних, так и в подвластных нам странах» Различия славянской и латинской редакций очевидны. Причины их – в использовании разных источников и многочисленных переделках обоих вариантов. Так, на «Послание» активно влияли широко бытовавшие в западной и восточной литературах средневековые легенды о существовании некоего «зерцала», способного обнаруживать

намерения отдельных людей и предвидеть замыслы целых народов.

Бытовали подобные предания об Александре Македонском, который велел поставить подобное «всевидящее» зеркало на маяке в египетской Александрии. Оно обеспечивало страну от внезапных нападений — глядя в него, можно было видеть морские острова и корабли, направлявшиеся к гавани, и даже все, что происходило на земле[97] Ту же легенду повторяет и путешественник XII в. Вениамин Тудельский, слышавший и пересказавший ее в описании своего странствия (1160–1173 гг.): «Здесь Александр воздвиг высокую башню, называемую Магдаа, а по-арабски Минар — Александрия, и на вершине ее устроил зеркало стеклянное, с тем, чтобы можно было видеть в этом зеркале издали, на расстоянии 50-дневного пути, все корабли, приходящие из Греции или с запада, к Александрии, с враждебными намерениями, и принять против них меры предосторожности»[98].

С течением времени подобные легендарные истории стали известны и на Руси, в том числе и из переводных сочинений. Так, о похожем сюжете византийских сказаний напоминал А. Н. Веселовский, обнаружив его в легендах, связанных именем Льва Премудрого. В греческой хронике Константина Манассии, излагавшей исторические события от сотворения мира до 1081 г. (на Русь она попала в XIV в.), рассказывается о том, как «многоученейший философ Лев, добролюбивый родитель царя Михаила, устроил необыкновенный орономический инструмент, с помощью которого царь, не выходя из своего дворца, мог ежечасно наблюдать, не затевается ли какая-нибудь новость у арабов или сирийцев» В XVI в. сюжет, связанный с «ясновидящим» зеркалом Льва Премудрого, переходит в Никоновскую летопись, а в XVII в. прочитывается в Хронографе Дорофея Монемвасийского, перевод которого был сделан с новогреческого Арсением Греком и справщиком Дионисием между 1655 и 1665 гг.: «Царство имяше едино зерцало великое и чудное, еже сотвори звѣздозаконным художеством Левъ премудрый, и тамо зряше весь миръ: цари, государи, воеводы, воинства, кони, оружия, грады, села, что хотяше и желаше видѣти во инъ миръ, ходяше и зряше в зерцалѣ...»[100]

Таким образом, и в древнерусскую словесность к XVII в. (то есть ко времени появления «Слова о некоем старце») проникают те легенды, на которых основывалось описание правдивого «зерцала» в латинской редакции «Сказания». Однако в большинстве списков переводного «Сказания» закрепилась другая разновидность этого «бродячего» сюжета – рассказ о «зерцале» (одном или двух, но в одной «ипостаси»), в котором любопытствующий человек обнаруживает не намерения других людей или народов, а свои собственные грехи и дела, добрые или дурные. Эта «способность» «зерцала» и стала существенной чертой легенды в «Сказании», внутренние видоизменения которого сделали его непохожим в очень многих случаях на западный первоисточник.

Нередко отмечается, что в поздних списках древнерусского повествования «об Индии богатой» внимание не случайно акцентируется на зеркале, показывающем некую «вину» человека – «всякому человеку на обличение к доброму и злому делу», причем мотив о грехах, ставших явными в зеркальном отражении, и наказания за них значительно расширяется за счет создания новых сюжетов. Случается, «зерцалу» приписываются судебные функции, оно начинает играть роль обличителя человеческих пороков. Например, в списке начала XVIII в. читается уже сюжетно развитый, подробный рассказ о том, как производится обличение виновного при помощи зерцала: «Аще кто помыслить лихо в грѣхъ, заутра станеть блѣдъ, аки мертво лице его, и комуждо судъ и дана кая улица судити и власть держати; они же приидуть по утрение ко зерцалу праведному ко обличению, и узрѣвши в зерцалѣ винных мужей, и повелятъ дворяниномъ свести всѣхъ винныхъ ко обличению, судии же, возрѣвше в судебныя книги, и предадуть винныхъ на муку, а иныхъ на смерть» (РГБ, собрание Румянцева, № 3146, лл. 218–221, нач. XVIII в.).

Скорее всего, подобные пересказы легенды появлялись под воздействием религиозных верований о грядущем Судном дне, согласно которым грехи людей по его приходе будут или обнаруживаться в «зерцале», или взвешиваться на весах, называемых мерилом. Н. Баталин не без оснований настаивал на активном влиянии образа «мерила праведного», изображение которого

было, к примеру, необходимой принадлежностью в иконописных подлинниках с картинами Страшного Суда. Нарицательное значение, приобретенное этим выражением в древнерусской письменности, привело к тому, что так стали называться сборники законоположений, «на основании которых можно было определить дурную или хорошую сторону человеческих поступков, определить то возмездие, которому должен подвергнуться человек за свои дела в здешней жизни»[101]. Действительно, в XIV–XVII вв. на Руси были хорошо известны сборники юридического содержания «Мерило Праведное», цель которых – наставить людей судить грехи и провинности так правильно и безошибочно, как бы они в действительности были взвешены или измерены с помощью весов или мерила.

Существенно, что для «Слова о некоем старце», создателя которого привлек такой сюжет и связанный с ним образ «зерцала» – «прорицателя» и «обличителя», эта легенда, прочитанная в контексте религиозных представлений, оказалась не чужда и прекрасно вписалась в общий эсхатологический контекст повествования. Отличие от «Сказания» отмечается и здесь – в тексте XVII в. речь идет скорее не о наказании, а о раскаянии человека в том дурном, что он совершил и что чудесным образом «материализовалось» при помощи правдивого зеркала («и онъ посмотритца и видит своя согрешения вся, и он в том каетца»). Более того, представления о зеркале в его ипостаси «прорицателя» людских грехов не являлись чем-то непривычным для древнерусского человека того времени, поскольку в народной культуре оно всегда наделялось сверхчеловеческой силой, «уничтожая» расстояния, служило «отражению и удвоению действительности»[102]. Следовательно, по народным представлениям, было способно воссоздавать не только видимый мир, но и невидимый (и даже потусторонний); в нем, безусловно, человеку можно было увидеть не только свои грехи, но и прошлое, настоящее и будущее. Зеркало было магическим предметом, в отражении которого человек способен рассмотреть свою душу.

Не случайно этому рассказу в «Слове» предшествовало указание на сюжет о схождении Господа в ад – зеркало, еще раз «напомнившее» о бренности и суетности человеческого существования, наполненного грехами, искупаемыми и непрощенными,

оказалось для автора наиболее подходящим и выразительным образом. Ощутима смысловая связь двух этих фрагментов на эсхатологическом уровне, поскольку, зеркало в его народной трактовке всегда было еще и «знаком» границы между земным и потусторонним мирами, его символический облик сравним с традиционным восприятием «того света» как зеркального по отношению к земному. К тому же данные представления в «Слове» пополняются упоминанием имени Господа – «зерцало, во что Господь смотрился». В этом просматривается отсылка к библейской символике, согласно которой человеческое сердце – это зеркало человеческой души (Притч. 27: 19). Сами люди имеют возможность стать «зерцалом» Бога – когда они стремятся познать Его и проникаются любовью к Нему, Его лицо открывается им: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3: 18). В силах человека увидеть не только то, что лежит на поверхности, но и познать глубину мира, открывающегося ему, он способен не просто «длить» свое существование на земле, но своей душой – «зерцалом» Господним – соизмерять содеянное им и каяться в том, что недостойно человеческой сути – Божьего подобия (Иак. 1: 23–24).

К этому стоит добавить, что мотив зеркала как своего рода «мерила праведного» (отмеченный в основном в поздних списках «Сказания») неожиданно появляется и в интерпретации этого образа в «Слове», поскольку возникает одна интересная, сходная с этими рассуждениями, параллель. В мусульманской мечети Омара, выстроенной на месте ветхозаветного святилища Соломона (о чем уже упоминалось выше), находится так называемое «праведное мерило» – огромные весы, с помощью которых согласно ветхозаветному преданию определялось достоинство жертв, приносимых на алтарь. Жертвенник находился здесь еще во времена Давида, которому, по одной из легенд, Бог послал весы и цепь из огня и света, а затем на этом месте был возведен Соломонов храм: «...поставлю суд мерилом и правду весами» (Ис. 28: 17–18). В память об этих событиях в скале была высечена большая пещера, от сводов которой спускалась огромная цепь с весами. Всякое приношение сначала возлагалось на

эти весы, и, если жертва была угодна Богу, весы поднимались, в противном случае — опускались.

В «Слове о некоем старце» возможно отметить символические аналогии между «зеркалом» и «мерилом», пребывание которого на Храмовой горе связывалось с иудейскими и мусульманскими преданиями о том, что в последний Судный день Христос и Магомет здесь будут судить людей по грехам их. Не исключено, что в восприятии создателя «Слова», знакомого с беллетристическими текстами своего времени, легендами и народными преданиями, произошло своеобразное наложение этих легенд, ветхозаветных и новозаветных, услышанных им о палестинских святилищах и прочитанных в описаниях неведомых земель «Сказания об Индийском царстве». А в их сплетении, как показывает использование одного из известных «бродячих» сюжетов, явно вновь прозвучали отголоски «судной» — эсхатологической — тематики.

Таким образом, анализируя «иерусалимские» легенды «Слова о некоем старце», можно сделать вывод о том, что данный текст лишен той «несообразности» и «нелогичности» повествования, в которой его обвиняли первые комментаторы. Следует признать, что его составитель вряд ли был паломником по святым местам, самолично лицезревшим достопримечательности православного Востока, скорее — он был начитан и хорошо знаком с библейской и апокрифической литературой, переводными беллетристическими произведениями и древнерусскими хождениями, духовной поэзией. Мы имеем дело не с точным и подробным воспроизведением реальности, а с умелым использованием известных автору устных и письменных источников. Вместе с тем именно легендарность и «историческая несообразность» «Слова» побудили в свое время еще Х. М. Лопарева категорично разрешить проблему его авторства в пользу анонимности: сомнительно, что Сергий, будучи создателем записок о своем путешествии по восточным землям, использовал бы лишь те легенды и предания, которые он слышал, и те тексты хождений, которые ему удалось прочитать. «...Не верится, чтобы человек, лично видевший Восток, мог сообщить почти одни только небылицы и несообразности, какие встречаются на каждом шагу», — заключил первый издатель

и комментатор этого сочинения[103]. Скорее всего, именно поэтому мы имеем дело не с предполагаемым «Хождением старца Сергия в Иерусалим и Египет», а с анонимным «Словом о некоем старце». Безапелляционный вывод Лопарева о том, что автор «Слова» неизвестен и его анонимность уже никогда не будет раскрыта, весьма неутешителен для современных исследователей. Он еще более неутешителен и оттого, что добавить к нему что-либо пока не представляется возможным. В ином случае мы могли бы вести речь о памятнике, предположительно, созданном в 1640 г. (по крайней мере, не ранее 70–80-х гг. XVI в. и не позднее 1640 г.) и атрибутированном как сочинение инока Черниговского Елецкого Богородицкого монастыря Сергия, а не об анонимном сочинении XVII столетия.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Текст издан Х. М. Лопаревым в Сборнике Отделения Русского языка и словесности Академии наук. 1890. Т. 51. № 2. С. 4–7. Далее в статье сочинение цитируется по рукописи (РНБ, собр. ОЛДП, № Q 234, перв. пол. XVII в., л. 100 об. – 104 об.); при цитировании текста допущены упрощения орфографии, титла раскрыты, выносные буквы внесены в строку, не предусматривается выделение выносных и пропущенных букв при их восстановлении, сохраняется написание «ѣ», «ъ», «ь», пунктуация современная.

Лопарев Х. М. Слово о некоем старце // Сборник Отделения Русского языка и словесности Академии наук. 1890. Т. 51. № 2. С. 1–50; *Пыпин А.* История русской литературы. СПб., 1898. Т. II. С. 251–253; *Белоброва О. А.* Сергий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. СПб., 1998. Ч. 3. С. 338–339; *Seemann K.-D.* Die altrassische Wallfahrsliteratur Wilhelm Fink Verlag. München, 1976. С 334–336; Russian Travelers to the Christian East from the Twelth to the Twentieth Century. Slavica Publishers. Columbus. Ohio, 1984. P. 44–45.

[3] *Лопарев Х. М.* Слово о некоем старце // Сборник Отделения Русского языка и словесности Академии наук. 1890. Т. 51. № 2. С. 2.

[4] *Пыпин А.* История русской литературы... С. 251.

Белоброва О. А. Сергий... С. 339.

Лопарев Х. М. Слово о некоем старце... С. 4; *Пыпин А.* История русской литературы... С. 251.

Сырку П. А. Описание турецкой империи, составленное русским, бывшим в плену у турок во второй половине XVII в. // Православный

палестинский сборник. СПб., 1890. Т. X, вып. 3. С. XXV; *Иконников В. С.* Опыт русской историографии. Киев, 1908. Т. 2, кн. 2. С. 1891.

[8] Русская историческая библиотека. СПб., 1875. Т. II. Стб. 642–646.

Антонович В. Б., Драгоманов М. Исторические песни малорусского народа, с объяснениями. Киев, 1874. Т. I. С. 73.

[10] *Марков М.* О достопримечательностях Чернигова // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1847. № 1. С. 10.

[11] Перечислим наиболее известные из них: в 1482 г. в плен был взят киевский воевода Иван Ходкевич, в 1549 г. — семейство князя Вишневецкого, в 1581 г. — московский посол И. Девочкин с товарищами, в 1589 г. князь Збаражский; в 1556 г. подьячий Михаил Огарков отправился из Москвы на Восток, желая выкупить своего сына из турецкого плена; в 1577 г. царь Иван Васильевич заплатил 2 тысячи рублей за Василия Грязного, попавшего в крымский плен, в 1593 г. дьяк Трифон Коробейников и тот же Огарков видели в Константинопольской тюрьме, куда пришли ради раздачи милостыни, до 43 человек русских пленников (Хождение дьяка Трифона Коробейникова 1593 г. // Православный Палестинский сборник. 1889. В. XXVII. Т. 9. В. 3. С. 89).

[12] *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1959. Кн. I, т. 1–2. С. 330, примеч. 397.

[13] Там же. Кн. XI. С. 290; Описание турецкой империи... С. VI.

[14] *Бережков М. Н.* Русские пленники и невольники в Крыму // Труды VI археологического съезда. Одесса, 1888. Т. II. С. 346.

[15] Так, в 1563 г. крымский хан «обязался собрать с крымских и ногайских татар полоняников 20000 человек и отослать к султану» (Акты, относящиеся к истории Южной и Западной Руси... Т. VI. С. 151).

[16] *Новосельский А. А.* Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII в. М.; Л., 1948. С. 17–41.

[17] Лопарев, например, называл 1569, 1571, 1572, 1575, 1589 гг. как наиболее вероятные годы пленения Сергия, поскольку именно на них приходились наиболее «известные» набеги: *Лопарев Х. М.* Слово о некоем старце... С. 11.

[18] Историческое описание земли войска Донского. Новочеркасск, 1903. Т. I. С. 17. Примеч. 61.

[19] *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен... Кн. III. С. 694.

[20] О том, что донские казаки — беглые «воры», которые не имеют никакого отношения к московскому правительству, заявляли в своих грамотах и Иван Грозный, и Федор Иванович, и Борис Годунов. Как правило, на упреки и жалобы и турецкого султана, и крымского хана царь Иван Васильевич отвечал: «...казаки живут на Дону не по моей воле; бывают в войне и мире с Азовом без моего ведома; они беглецы

из моего государства и собравшись для разбоев, неоднократно грабили и мою казну на Дону и на Волге, за что многие казнены были» (РГАДА. Ф. 123. Сношения России с Крымом. Кн. 14. Дела Крымские. № 14. Л. 338–340).

[21] Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновской летописью // Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 13. С. 272; Древняя Русская Летопись / Под ред. О. М. Бодянского // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1848. № 9. С. 447.

[22] Летописный сборник... С. 275; Львовская летопись // Полное собрание русских летописей. СПб., 1914. Т. 20, 2. С. 576–577; Лебедевская летопись // Полное собрание русских летописей. М., 1965. Т. 29. С. 251.

[23] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. М., 1988. Т. VIII. Стб. 559.

[24] РГАДА. Ф. 89. Сношения России с Турцией. Оп. 1. Кн. Отправление из России в Царьград гонца Ивана Новосильцова. 1569–1590 гг. Л. 36–37; *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен... Кн. III. С. 694; Путешествия русских послов XVI–XVII вв. Статейные списки. М.; Л., 1954. С. 63.

Мамонов В. Ф. История казачества России: В 2 т. Екатеринбург; Челябинск, 1995. Т. 1. С. 127.

Середонин С. М. Наказ князю М. И. Воротынскому и роспись полкам 1572 года // Записки имп. Русского археологического общества. Т. 8, вып. 1–2. Новая сер. Труды отдела русской и славянской археологии. Кн. 1. СПб., 1896. С. 59.

Для русского государства значимость казачьей поддержки объясняется и тем, что к концу XVI в. в основном завершается объединение русских земель, размеры державы московских государей увеличиваются, южная граница продвигается до Дона и Терека, а в Диком поле строятся новые города, все это, в свою очередь, требует деятельной обороны, а также весьма активной наступательной тактики. Службы донских казаков так, например, были сформулированы в грамоте царя Михаила Федоровича от 1615 г.: «Вы нам, великому государю, служите, по шляхом разъезжаете и по перевозом лежите, и ясырей (пленных) отграмливаете, и в наши украинные городы приводите, душ по сту и по двесте, и струги и гребцов наймуете, а наших послов и посланников встречаете и провожаете в Царь-город и в Ногаи большие и в малые...» (*Прянишников И.* Материалы для истории войска Донского. Новочеркасск, 1864. С. 23).

[28] С. Ф. Платонов указал, что гибель Черкашенина относится к 1582 г. (*Платонов С. Ф.* Очерки по истории смуты... С. 629).

Голобуцкий В. А. Запорожское казачество. Киев, 1957. С. 94.

Piotrowski J. Dziennik, wyd A. Czuczynski. Krakow, 1894. C. 58

РГАДА. Ф 89. Сношения России с Турцией. Оп. 1. Кн. Отправление из России в Царьград гонца Ивана Новосильцова. 1569–1590 гг. Л. 37 об.–38, 50–50 об.; Ф. 123. Сношения России с Крымом. Кн. 14. Дела Крымские. № 14. Л. 269.

[32] *Антонович В. Б., Драгоманов М.* Исторические песни малорусского народа... С. 5–51; *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876. С. 251.

[33] *Ревякин П. И.* Сближения и следы. Основа. СПб., 1862, январь. С. 21–22.

[34] *Кирдан Б. П.* Украинские народные думы. М., 1962. С. 20, 24.

Кирша Данилов. Древние Российские стихотворения. М., 1818. С. 374; *Максимович М.* Украинские народные песни. М., 1834. Т. I. С. 149; Русская историческая песня. Л., 1990. С. 73–74.

[36] *Мамонов В. Ф.* История казачества... С. 228.

РГАДА. Ф. 89. Сношения России с Турцией. Опись 1. Кн. 1. Приезды в Россию турецких послов, гонцов, купчин. 1512–1564 гг. Л. 386–391 об., 400 об. – 409 об.

[38] Летописный сборник... С. 291.

[39] Новгородская летопись. СПб., 1879. С. 90–91.

Лопарев Х. М. Слово о некоем старце... С. 52. Кстати, Василий Позняков по завершении путешествия составил его описание – так появился на свет памятник паломнической литературы, оставивший немалый след в древнерусской словесности, «Хождение по святым местам Востока купца Василия Познякова».

[41] Цитируется Пролог Синодального издания 1877 г. по Журналу Министерства народного просвещения. 1889. № IV.

[42] *Сергий (Спасский).* Полный месяцеслов Востока: В 3 т. М., 1997 Т. 3. С. 690.

[43] *Лопарев Х. М.* Слово о некоем старце... С. 50.

[44] В статейном списке И. П. Новосильцева, который в 1570 г. был отправлен в Турцию для установления дипломатических отношений с султаном Селимом II, также упомянут некий цареградский купец «Маамет Чилибей», о его пребывании в Москве повествуется в двух фрагментах документа. В одном из них говорится о некоторых посольских функциях, которые «Маамет», как видно, исполнял при турецком султане, и о его встрече с Новосильцевым в 1570 г., другой отрывок списка упоминает о некоторых торговых недоразумениях, которые случились с Челебеем в бытность его в Москве (Путешествия русских послов XVI–XVII вв. С. 63; 94). Сохранились документальные свидетельства о приезде в Москву за «остальными пожитками» Магамеда Челебея, то есть товаром, оставленным им в 1564 г., его племянника Ази Бустана Челебея (РГАДА. Ф. 89. Сношения России с Турцией.

Опись 1. Кн. 2. Приезд в Россию турецких посланников и купчин. 1569–1590 гг. Л. 136 об.–147).

[45] Возможно, речь идет о Николаевском Успенском монастыре села Венево Тульской губернии, существовавшем уже в XIV в. и упраздненном как обитель в 70-е гг. XVIII столетия (*Зверинский В. В.* Материалы для историко-топографического исследования в Российской империи: В 3 т. СПб., 1890. Т. 1. С. 196).

[46] *Лопарев Х. М.* Слово о некоем старце... С. 3.

Древнерусские книжники, вслед за паломником XII в. игуменом Даниилом, называли «Святая Святых» мечеть Омара («Купол Скалы»), построенную в VII в. арабами-мусульманами на месте древнего храма Соломона, которая в XI столетии была превращена крестоносцами в христианскую обитель, но в XII в. вновь стала принадлежать «слугам Аллаха». Находится она на возвышении Храмовой горы (по Библии – горы Мориа), между храмом Воскресения и возвышенностями Елеона, протянувшимися к востоку от Иерусалима, за Кедронской (Иосафатовой) долиной.

[48] *Олесницкий А.* Святая Земля. Киев, 1875. Т. I. С. 117.

[49] В VII столетии храм был впервые разрушен и заново отстроен, в результате чего вместо одного собора появились четыре, после его очередного разорения и восстановления крестоносцами в XI в. все соборы были перестроены под общую крышу и переданы католическому духовенству. Православные христиане вернулись к святыне в XII столетии при египетском султане Салахаддине. С этого времени начинается деление храма между приверженцами разных исповеданий.

[50] Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. XII век. СПб., 2000. Т. 4. С. 44.

[51] Хождение игумена Даниила... С. 36, 44.

Хождение игумена Даниила... С. 36; Хождение Игнатия Смольнянина // Православный Палестинский сборник. СПб., 1887. Т. 4. вып. 3. С. 19.

[53] Хождение архимандрита Грефения в Святую землю // Русский филологический вестник. 1885. № 1. С. 7.

[54] *Лопарев Х. М.* Слово о некоем старце... С. 4.

Киреевский П. В. Русские народные песни // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1848. № 9. С. 151.

Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. М., 1991. С. 38.

[57] *Марков А. В.* Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богословский вестник. Вып. 6. Сергиев Посад, 1910. С. 359–361.

[58] *Топоров В. Н.* «Голубиная книга» и «К плоти»: состав мира и его распад // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. М., 1988. Т. I. С. 171.

Мочульский В. Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887. С. 100.

[60] Хождение игумена Даниила... С. 38.

[61] Так, поставленный во времена великого царя и пророка (около 1017 г. до Рождества Христова) и известный по имени своего создателя храм просуществовал в своем первозданном виде до 586 г. (до Рождества Христова); разрушенный вавилонским царем Навуходоносором II, он был восстановлен возвратившимися из Вавилонского плена иудеями. Новое разорение постигло Соломоново создание во времена Иудейской войны (66–73 гг. от Рождества Христова) от руки римского императора Тита. Спустя 43 года на этом месте императором Андрианом был выстроен римский храм Юпитера, вновь разрушенный – на сей раз – Константином Великим в 363 г. Юлиан Отступник дал разрешение иудеям на его восстановление в первоначальном величии, но этого так и не случилось – открытый древний фундамент и первые положенные во строительство храма камни сбросило землетрясение. А с 638 г. началась «мусульманская» история бывшей Святая Святых, именно тогда храмовая площадь на горе Мориа довольно быстро была расчищена по указу арабского халифа Омара – первые войны мусульманских завоевателей были за место Соломонова храма (о дальнейшей истории этой ветхозаветной святыни уже говорилось выше).

Мочульский В. Н. Историко-литературный анализ стиха. С. 107

Бессонов П. Калики перехожие: Сб. стихов и исследование: В 2 т. 1861–1863. Т. I. № 81.

[64] *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1891. Кн. III–V. С. 2.

[65] Хождение Зосимы // Православный Палестинский сборник. СПб., 1889. Т. 8, вып. 3. С. 20; Хождение Василия Познякова // Православный Палестинский сборник. СПб., 1887. Т. 6, вып. 3. С. 48; Хождение Трифона Коробейникова // Православный Палестинский сборник. СПб., 1889. Т. 9, вып. 27. С. 30.

Кондаков Н. П. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904. С. 123, 196, 243.

Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха... С. 102.

[68] Путешествие Арсения Солунского // *Сахаров И.* Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. II, вып. 8. С. 75–76.

[69] Хождение игумена Даниила... С. 108.

Хождение Василия Познякова... С. 40; Хождение Трифона Коробейникова... С. 20.

[71] Хождение игумена Даниила... С. 112.

[72] На это предание ссылались и древнерусские паломники, например, Трифон Коробейников: «А близъ ихъ дому мѣсто, глаголемая Вифезда, пять притворов имуща, и купель съ водою, иже аггелъ Господень возмущаше воду..» См. Хождение Трифона Коробейникова... С. 28.

[73] Первоначальное наименование источника неслучайно, поскольку вода в нем периодически, как в гейзере, взлетает вверх, а затем на несколько часов успокаивается, что вполне реально объясняется многочисленными подземными водами и вулканическими условиями местности; это природное явление тем не менее породило местные предания и связывало их с уже известными евангельскими историями.

[74] Путешествие Арсения Солунского... С. 75.

[5] Хождение игумена Даниила... С. 36.

Лопарев Х. М. Слово о некоем старце... С. 37.

Вместе с тем на примере данного отрывка можно провести параллель между текстом «Слова о некоем старце» и апокрифом «Беседа трех святителей». Один из фрагментов этого весьма распространенного переводного памятника, состоящего из вопросов и ответов, изложенных от имени трех отцов церкви: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, – звучит следующим образом: «В. р. ("Василий рече") Кто отвали камень от гроба Господня? Г. р. ("Григорий рече") Ангела Господня: (единому) ангелу имя Калоил, другому Азаил. Г. р. Отчего сотворено бысть миро? В. р. Егда искупи Саломия Господа, Мария купелию тою помаза брата своего Симона, лежащего в недузе 9 лет. Г. р. Где виде Саломия купель Господню? И. р. ("Иоанн рече") В горе разступися, и до сего дни во Иерусалиме приходя ангел поет и возмущает воду, тут же и свеща горит, християне видят, а жидове не видят». См.: Беседа трех святителей // Памятники старинной русской литературы / Изд. Г. Кушелев-Безбородко. СПб., 1862. Т. III. С. 170. Если по порядку перечислить все упоминаемые в этом тексте легенды, то можно отметить явное сходство с аналогичными сказаниями и логикой их расположения в «Слове»: камень у Гроба Господня – явление ангела (двух ангелов, как следует по данному отрывку, заимствованному из Евангелия от Иоанна – Ин. 20: 12) – жена-мироносица с чудесным миром – исцеление недужного Господом целебной водой из купели – ангел, возмущающий воду в источнике, – иудеи, которым недоступно созерцание воды в купели. Подобные параллели стали возможны при непосредственном сопоставлении указанных сочинений, ранее мы намечали только их опосредованную связь, утверждая, что на «Слово» оказал влияние духовный стих «Голубиная книга», источником для которого, в свою очередь, была «Беседа трех святителей».

Реальное село Скудельничье находится на южном склоне Сионской горы (в районе Акелдама, «земли Крови», «поля Крови»), в Гинномской (Гионской) долине.

[79] Хождение Зосимы... С. 20.

Лопарев Х. М. Слово о некоем старце... С. 40–41.

[81] Путешествие Арсения Солунского... С. 75; Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары // Православный Палестинский сборник. СПб., 1891. Т. 11, вып. 3. С. 56.

[82] Так, известна «историко-библейская» «дира», которая образовалась в Голгофе после землетрясения, случившегося во время предания Христа крестной смерти, и дошла до самого основания знаменитой скалы (Мф. 27: 51–52). Христиане в храме почитали еще одну «трещину», находящуюся у «пупа земного», определявшего здесь «середину мира». Она представляла собой накрытое камнем круглое отверстие в полу, размером «как мочно человеку пролезти». В прошлом это был открытый сход в подземную камеру иерусалимского храма, где хранилась святогробная казна и драгоценная утварь, по этому случаю данная «расселина» составляла своего рода тайну священнослужителей при Гробе Господнем, которые тщательно скрывали ее от посторонних глаз.

[83] Это весьма древнее предание о существовании «нечистых народов» и заключении их Александром Великим в горы вошло в состав латинской редакции «Сказания об Индийском царстве», также было использовано во второй редакции Хронографической Александрии, включенной в Еллинский и Римский летописец (см.: *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. С. 186–187), и попало в Александрию Сербскую.

[84] Александрия // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV в. М., 1982. С. 130–132.

[85] Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 24–25.

[86] «Стекло», которое обладает такими же свойствами, как «склит» / «суннклит» (если замазать им вещь, то доступ к ней станет невозможен), встречаем и в других памятниках апокрифической литературы, например в «Сказании о Соломоне и Китоврасе». В этом сочинении прочным «стеклом» было замазано гнездо птицы «неготь», чтобы она на него, а не в гнездо, положила камень «шамир», обладающий чудодейственной силой и необходимый царю Соломону при строительстве храма. Точно так же медные ворота в «Александрии» были замазаны веществом «несмесимым», почему проникнуть в них не было возможности ни с помощью железа, ни с помощью огня, и точно так же Александр из «Откровения» Патарского заковал железными

воротами «несомкнутое место» и заделал его «суинклитом», чтобы не рассечь его «секирами» и не сжечь огнем.

[87] Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 451.

[88] Путешествие Арсения Солунского... С. 75.

[9] Хождение архимандрита Грефения в Святую землю... С. 11.

Лопарев Х. М. Слово о некоем старце... С. 41.

[91] Имеется в виду список, который лег в основу большинства современных академических изданий (РНБ, Кирилло-Белозерское собрание, № 11—1088, лл. 198—204). См.: Библиотека литературы Древней Руси. XIII в. СПб., 2000. Т. 5. С. 396—401; Памятники литературы Древней Руси. XIII в. М., 1981. С. 466—473, 612—613.

[92] Сказание об Индийском царстве // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 5. С. 400.

[93] *Истрин В. М.* Сказание об Индийском царстве Древности. Труды славянской комиссии Московского Императорского Археологического общества. М., 1895. Т. 1. С. 1.

[94] *Баталин Н.* Сказание об Индейском царстве // Филологические записки. 1875. Вып. 5. С. 111.

Цит. по: *Баталин Н.* Сказание об Индейском царстве... С. 111—112.

Латинская редакция «Сказания» дана в переводе Баталина, на нее он ссылался в своем издании. Цит. по: *Баталин Н.* Сказание об Индейском царстве... С. 112.

[97] *Веселовский А. Н.* Мелкие заметки к былинам Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1885, декабрь. С. 189.

[98] Три еврейских путешественника XI и XII столетий. Эльдад Данит, р. Вениамин Тудельский, р. Петахий Регенсбургский (еврейский текст с русским переводом). СПб., 1881. С. 138.

[99] *Веселовский А. Н.* Мелкие заметки к былинам... С. 188.

[100] Цит. по: *Яворский Ю. А.* Византийские сказания о Льве Премудром в русских списках XVII—XVIII вв. // Известия ОРЯС АН. 1909. Т. 14, кн. 2. С. 81—82

[101] *Баталин Н.* Сказание об Индейском царстве... С. 113.

[102] Славянские древности... Т. 2. С. 321.

[103] *Лопарев Х. М.* Слово о некоем старце... С. 2.

Е. И. Филина

ВЛИЯНИЕ ПРИДВОРНОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ НА ДУХОВНОЕ СОСТОЯНИЕ РУССКОГО ОБЩЕСТВА НАЧАЛА 40-х гг. XVII в.

(Прения о вере, возникшие по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны)

30—50-е гг. XVII в. были важным периодом для развития русской государственности. Именно в это время решался вопрос: пойдет ли Россия по пути совершенствования сословно-представительной монархии или перерастания ее в абсолютизм. Борьба этих двух начал выявила противоречия и противоборство в среде господствующего класса, что привело к созданию придворных группировок, отстаивающих противоположные варианты дальнейшего развития государства.

В начале 1640-х гг. вновь встал вопрос о порядке наследования престола, т. к. не был четко определен способ замещения трона. К этому времени сохраняли свою силу две традиции: наследственная и выборная, возникающая в России в Смутное время. Известно, что Михаил Федорович связывал определенные надежды в плане наследования русского престола с датским принцем Вальдемаром[1]. Естественно, такое намерение вызвало неоднозначную реакцию при русском дворе, обострив политическую борьбу. Придворные разделились на две противоположные группировки. Первая (Ф. И. Шереметев, кн. Б. М. Лыков, Стрешневы, кн. С. И. Шаховской, кн. И. Н. Хованский и др.) была согласна с замыслами царя, но преследовала иные, собственные цели. Ее устраивал выборный царь-иностранец, фигу-

ра скорее марионеточная, чем обладающая реальной властью. Они ограничили бы его власть, предварительно дав ему подписать бумагу, аналогичную той, что подписал польский королевич Владислав в 1610 г.

Вторая группировка имела традиционную точку зрения о наследственной передаче трона старшему сыну. Они поддерживали идею единой самодержавной власти. В лице Алексея Михайловича им виделся символ этой власти. «Партия Львова—Морозова» (патриарх Иосиф, кн. А. М. Львов, Б. И. Морозов, кн. А. Н. Трубецкой, М. М. Салтыков, С. М. Проестев и др.) выступала против династического союза с Данией и всячески пыталась отложить свадьбу русской царевны[2].

В процессе подготовки династического брака возникла проблема, обойти которую, казалось, не было возможности: Вальдемар наотрез отказался поменять веру и вторично креститься по православному обряду. Сторонники брака использовали любые средства для положительного решения дела, однако противники приложили немалые усилия, чтобы расстроить брачный договор.

Действия оппозиции натолкнулись на политику правительства, направленную на привлечение иностранцев в Московское государство. Таким способом правительство рассчитывало наладить внешнюю торговлю, а также поднять российскую экономику до уровня европейских стран. В Россию приезжали иностранные купцы (английские, голландские, датские, шведские и др.). Торговля иноземных купцов приносила большую экономическую выгоду. Только в Архангельске одних пошлин платили до 300 тыс. рублей. Были случаи, когда иностранные купцы занимались промыслами (канатное дело, золотое и серебряное дело и др.). Они знакомили русских с техническими достижениями Европы, изделиями мануфактурного производства, способствуя промышленному развитию страны. В Россию также приглашались доктора, аптекари, техники, мастера пушечного дела, кузнецы, архитекторы, мастера бархатных дел и многие другие. Особенно увеличилось число иноземцев, когда правительство стало вербовать за границей целые полки из иностранцев (из Швеции, где была лучшая европейская армия, Англии, Дании, Голландии).

В середине XVII в. Адам Олеарий насчитывал до тысячи служилых и торговавших в Москве иностранцев[4]. Через них русские воспринимали западную культуру, религиозные обычаи европейцев. «Москвитяне терпят всякого рода вероисповедания и охотно ведут дела с разными народностями (с лютеранами, кальвинистами, армянами, татарами, персиянами, турками), но папистов и жидов не любят»[5] Нанимая иноземцев к себе на службу, московское правительство пользовалось услугами, главным образом, лютеран и кальвинистов. Католиков приглашали лишь в крайнем случае, т. к. видеть их у себя не хотели. Русские питали ненависть к католикам из-за давних враждебных отношений с Польшей, которая хотела насадить в Московском государстве католичество. Неприязнь к папству еще более возросла во время Тридцатилетней войны в связи с желанием Габсбургов установить свою веру по всей Европе. Поэтому в наказе А. Лесли, которому было поручено нанимать иностранцев на русскую службу за границей, специально оговаривался пункт о вере: «наймовать ратных людей добрых и верных, а францужан и иных папенские веры не наймовати». Похожее условие читаем в договоре 1634 г. между Россией и Голштинией: «римские веры попов и учителей и никаких латынския веры людей с собою им в Московское государство не привозити и тайно у себя не держати; а кто привезет и учнет держати тайно и тех казнити смертию»[6]

Католикам в Московском государстве было запрещено строить свои церкви, французам заниматься свободной торговлей, им также отказано в свободном отправлении религиозных обрядов, в присутствии католических священников, в своем суде.

Протестантизм вызывал у русских более благосклонное отношение. Количество протестантов, судя по переписи Иноземного приказа, к середине XVII в. достигло примерно пятисот человек[7] «Лютеране и кальвинисты везде встречаются по Руси по торговым и промышленным делам, которые обширно ведут с русскими, они с удовольствием принимаются в Москве при дворе на домашнюю и полевую службу его царского величества»[8]. Более того, в русском обществе были люди, которые под влиянием протестанского мышления стали критически оценивать незыблемые постулаты православного учения. Среди них

мы находим кн. С. И. Шаховского, писателя, публициста первой половины XVII в., известного своими умеренными взглядами. Посланный навстречу королевичу в Тверь 29 декабря 1643 г. он, вероятно, уже тогда сблизился с ним и «с своими советники во всем добра хотел и беспрестанно мыслил и делал еретическое и богомерзкое дело»[10] Когда настойчивое желание московского двора устроить брак натолкнулось на решительный отказ жениха переменить веру, Шаховской, как знаток богословских тонкостей, попробовал найти канонический выход из создавшегося положения. За разъяснениями к князю обратился царский духовник, благовещенский протопоп Никита. На его вопрос: «Напал де на нас узол, надобно его розвязать?» — Семен Иванович отвечает: «Узол мочно розвязат и королевича ввести в церковь некрещена», т. к. в Писании сказано, что «святитца муж неверен от жены верны и святитца жена неверна о муже верне» (1 Коринф. VII: 12—14)[11].

Но гораздо больше при московском дворе было т. н. «охранителей», которые, имея «девственно-православное» мировоззрение, воспринимали малейшее отклонение от него «в штыки». Так, например, на мнение Шаховского бояре-противники ответили взрывом возмущения. Они вынудили царя отправить князя в ссылку на далекое воеводство в Усть-Колу, потом в Устюг[12]; в 1647 г. он был в ссылке в Томске[13] в 1649 г. обвинен в отступничестве от православной веры и приговорен к сожжению, замененному ссылкой в Соль-Вычегодскую[14].

Противники брака, возглавляемые кн. А. М. Львовым и патриархом Иосифом, воспользовавшись недовольством русских торговых людей засилием иностранных купцов, развернули широкую антипротестанскую пропаганду, чтобы скомпрометировать в глазах московского общества протестанскую веру и саму идею династического союза с Данией. Таким образом они попытались переориентировать общественное мнение и направить «народный гнев» на лютеран и кальвинистов.

Началось с богословской полемики. Писались целые трактаты, направленные против протестанских учений. В русской книжности XVII в. вновь разгорелись яростные споры о допустимых пределах, характере и объеме культурных связей с другими странами. Частью этой полемики явились богословские

споры о способе присоединения иноверцев к православию. В православии все «отступники» делились на три категории:

1. еретики;
2. раскольники;
3. «самочинники».

Этому делению соответствовали три чина принятия иноверных христиан в православие: через перекрещивание, миропомазание и покаяние[15]. К началу XVII в. в греческой церкви протестантов и католиков принимали соответственно первым и вторым чином. Крутицкий митрополит Иона, управлявший русской церковью в 1614–1619 гг. до возвращения Филарета из плена, попытался нарушить традицию и выступил против перекрещивания католиков при принятии ими православия. Это так возмутило Филарета, что в 1620 г. был созван Освященный Собор для суда над «еретиком»-митрополитом. Участники Собора ужесточили способ принятия в православие: отныне впредь заново крестили не только пожелавших сменить веру католиков, но даже крещеных через обливание единоверных белорусов[16]

В 1639 г. Печатный приказ, возглавляемый кн. А. М. Львовым, вновь обратился к деяниям Освященного Собора 1620 г. и напечатал соборные приговоры в мирском и иноческом Требниках[17] В них издатели поместили также «Чин и устав» принятия в православие новообращенных из других конфессий с добавлением критики основных положений протестантизма, источником которой явилось «Изложение на Люторы» Ивана Наседки[18]. Деятельность последнего в Печатном приказе началась как раз в то же время, когда там печатали Требники (конец 1638 – первая пол. 1639 г.). А. П. Голубцов, таким образом, считал доказанным авторство Наседки в отношении Требников[19]

Были также напечатаны византийские сборники церковных правил (Номоканоны), где помещены статьи, регулирующие поведение верующих в быту. Православным воспрещалось заходить в еретические храмы, участвовать в религиозных праздниках и трапезах иноверцев, приглашать к больному врача-иноверца, совместное мытье в бане и т. д.[20] Всем этим хотели показать, что «еретик всяк неприятен правоверными».

В это же время[21] Иван Наседка написал два поэтических комментария к «Изложению на Люторы», один из которых имел название «Написание о лютом враге Мартине, в лепоту рещи – о блядивом сыне, иже вся ереси в все концы ввел и всех их во дно адово свел»[22].

В августе 1642 г. был напечатан сборник избранных слов о почитании святых икон («Соборник, слова избранныя о чести святых икон и о поклонении», или «Слова избранныя»), направленный против иконоборцев. Авторами сборника являлись протопоп Михаил Рогов, ключарь Иван Наседка, старец Савватий, Шестак Мартемьянов и Захарий Афанасьев. В этот сборник специально были включены статьи Зиновия, инока Новгородской Отенской пустыни, написанные против современного ему учения Феодосия Косого. Здесь же эти статьи были обозначены направленными «на ересь новых развратников православныя християнския веры» Лютера, Кальвина и Феодосия Косого. В соответствии с этим изменен и текст статей: мнения, приписывавшиеся ранее одному Феодосию, теперь опровергаются как принадлежащие Лютеру и Кальвину и вообще «безбожным» лютеро-кальвинам и иным иконоборцам[23]

Сам патриарх выпустил сборник-поучение к пастве («патриаршее поучение»), напечатанное в августе 1643 г.[24] Поводом для составления «Патриашего поучения» явилась эпидемия сибирской язвы летом этого года[25] Но истинная причина, видимо, скрывалась в нежелании патриарха способствовать успешному завершению дела о женитьбе датского принца на русской царевне. Например, в его «поучении» есть такие слова: «У каждой страны свои законы и отчина. Не переходит одна к другой, но всякая своих обычаев держится, а мы осквернились в беззакониях разных стран переняввши у них злые обычаи»[26]. Патриарх, таким образом, осуждает попытки заинтересованных бояр обвенчать православную царевну с иноверным принцем без перемены веры женихом.

В августе 1643 г. начала печататься и в апреле 1644 г. выпущена «Кириллова книга». Ее составителями были хорошо известные в богословских и литературных кругах люди: московский протопоп собора Черниговских чудотворцев Михаил Рогов, ключарь московского Успенского собора Иван Наседка,

справщики Печатного двора Шестак Мартемьянов и Захарий Афанасьев Подосенов. В основе «Кирилловой книги» лежала антикатолическая и антипротестанская полемика конца XVI – начала XVII в. Причем если несогласие с католичеством и армянским учением обозначались четко и по отдельным пунктам, то указание особенностей лютеранства еще не выделилось в определенную форму и было ограничено общей характеристикой, хотя проникнутой духом непримиримости. Раздел против протестанских учений заимствован преимущественно из киевской (Азариевой) «Книги о вере»[27], из «Изложения на Люторы», «Просветителя Литовского I»[2] и др. По мнению А. В. Карташева, «“Кириллова книга” была спешно скомбинирована и напечатана на предмет состязаний в вере и убеждения королевича Вольдемара»[29].

Таким образом, четко прослеживается специально организованная антипротестантская пропаганда на страницах московских изданий в конце 1630-х – начале 1640-х гг., т. к. Московский печатный двор выпускал в основном не оригинальные произведения, а ранее известную полемику. Напечатанные еще раз в эти годы, такие сборники способствовали складыванию негативного отношения к протестанской вере и обычаям в русском обществе. У истоков этой кампании стояли одни и те же люди. Политические противники брака с датским принцем кн. А. М. Львов и патриарх Иосиф умело использовали печать, завербовав себе на службу лучших и ревностных богословов того времени – И. Наседку и М. Рогова.

Еще одной особенностью полемики явилось бурное обсуждение проблемы крещения. Так, составители «Кирилловой книги» нашли своевременным обосновать необходимость перекрещивания западных иноверцев, обращающихся в православие (гл. 27), поместив для этой цели упомянутое выше соборное определение 1620 г. патриарха Филарета.

Помимо литературной борьбы оппозиция поддерживала широкое движение против иноземцев. При Михаиле Федоровиче лютеранам и кальвинистам было дозволено свободно отправлять свой культ в своих особых церквах. В 20-х гг. XVII столетия в Москве было две лютеранские кирхи и одна реформаторская церковь; более того, реформаторы рядом с деревянной часов-

ней стали строить большой каменный храм, не получив на это разрешения правительства. Однако, не желая портить отношения, московские власти смотрели на это сквозь пальцы. Иноземцы даже жили в Москве не в специально отведенных для них местах, хотя таковые были[30], а прямо среди горожан

Патриарх Иосиф не любил иностранцев. При нем начались открытые выступления московского духовенства против совместного проживания с «немцами». Сам Иосиф вместе со своими сторонниками среди бояр хотел выжить из Москвы не только торговых иноземцев, но и иностранных офицеров, живших в столице.

2 марта 1643 г. причты одинадцати московских церквей подали челобитную царю, в которой просили высылки иноземцев из вновь приобретенных ими домов запрещения в дальнейшем покупать дворы и дворовые места, а также жаловались, что «в их де приходех немцы на своих дворех близко церквей поставили ропаты (иноверные храмы. – *Е. Ф.*) и русских людей немцы у себя во дворех держат и всякое оскверне бывает и от тех немцев приходы их пустеют»

Русские торговые люди также были недовольны засилием иностранных купцов. Челобитные с жалобами на иноземцев так и сыпались в московские приказы и царю. Под нажимом оппозиции царь вынужден был частично удовлетворить их просьбу: ропаты, которые «у немцев поставлены на дворах близко русских церквей, сломать и по всей Москве дворов и дворовых мест немцам и немкам-вдовам у русских людей не покупать» Все «немецкие» церкви были разрушены. Таким образом, просматривается тонкий расчет оппозиции: молва о разрушении в Москве кирх должна была дойти до Копенгагена и помешать сватовству датского принца.

Иноземцы стали хлопотать о разрешении поставить новую кирху. Доктора И. Белоу, А. Граман, В. Сибелиста через начальника Аптекарского приказа ближнего боярина Ф. И. Шереметева 4 мая 1643 г. обратились к царю с челобитной. В это время из Дании вернулся Петр Марселис, доверенное лицо царя Михаила и привез королевскую грамоту с требованием для Вальдемара и его свиты свободы веры и места для сооружения своей кирхи. Брачное дело Вальдемара очень

помогло лютеранам в восстановлении их храмов. Иноземцы получили на свою просьбу положительный ответ: был выделен участок земли между Фроловскими и Покровскими воротами для постройки новой кирхи.

Разрешение правительства построить кирху было очень важным шагом. В условиях идеологических нападок на протестантов эта их маленькая победа свидетельствовала о том, как много значил принц Вальдемар для Михаила Федоровича, если царь ради него пошел против общественного мнения и восстановил лютеранам свободу богослужения, только что отнятую у всех протестантов.

Вся эта антипротестанская кампания развернулась накануне брака царевны Ирины Михайловны с датским принцем Вальдемаром с единственной целью не допустить предполагавшийся союз. С большим трудом Петру Марселису, несмотря на все противодействие оппозиции, удалось заключить брачный договор с датским королем, т. к. Христиан IV ни под каким видом не соглашался, чтобы его сын переменил веру[37] Русский царь хотел, чтобы Вальдемар под любым предлогом оказался в Москве. Для этого московские послы пошли на уловку и обещали принцу свободу веры. Михаил Федорович рассчитывал убедить королевича в истинности православия и, в дальнейшем, его принятия. По прибытии Вальдемара в Москву в январе 1644 г. пункт брачного договора о свободе веры был еще раз подтвержден.

Однако 8 февраля 1644 г. патриарх Иосиф прислал к королевичу бывшего резидента в Швеции, принявшего православие, Дмитрия Францбекова с пожеланием царя и патриарха соединиться с ними в единой православной вере греческого закона. Королевич, уповая на договор, заявил, что перекрещиваться не будет, и если дело не состоится, то просил отпустить домой в Данию. Францбеков передал просьбу патриарха: не угодно ли Вальдемару поговорить о вере от книг с духовными людьми. Королевич отвечал: «Я сам грамотен лучше всякого попа, Библию прочел пять раз и всю ее помню; а если угодно поговорить со мною от книг, то я говорить и слушать готов»[38]

Так начались споры о вере: русские решили убедить протестантов в превосходстве православия. В Москве рассчитывали

на то, что ни принц, ни его свита не сильны в богословной науке, тогда как среди русского духовенства имелось несколько лиц, которых считали вполне способными доказать несостоятельность лютеранского учения. Москва подняла на ноги всех своих богословов и придала прениям о вере чрезвычайно серьезный характер. Впервые в истории Московского государства организовывались публичные религиозные споры с иноверцами. «Это было особенное, дотоле никогда невиданное в Москве дело не только религиозное, но и политическое, тесно связанное с брачным вопросом в царской семье»

Прения о вере вызвали огромный интерес в московском обществе. Они вышли за рамки Посольского приказа и превратились в публичные дебаты. Споры велись в царских палатах, в доме резидента Францбекова, в частных домах и т. д. «Прения проходили при тысячах народа»[10]

Делали переводы с немецкого посланий и докладов, присланных в Посольский приказ датчанами. На русском и греческом языках писали миряне и иноки, дьяки и князья, русские и греки. Было создано огромное количество списков прений, один из которых был преподнесен Г. Г. Пушкиным царю Михаилу в 1644—1645 гг. Несмотря на то что он представляет значительное сокращение с иностранного списка прений, государь высоко оценил его и «указа сию книгу положити в казну святейшаго патриарха в особый ящик, который за его, великаго государя печатью и запечатали из ближней канцелярии»[11] Патриарх Никон, не желая, чтобы этот ценный материал лежал мертвым грузом в казне, скрепил список своей подписью и отправил в 1661 г. в Воскресенский монастырь.

В прениях участвовали с русской стороны Иван Наседка, Михаил Рогов, благовещенский протопоп Никита, строитель костромской Геннадиевой пустыни Исаакий, греческие архимандриты Анфим и Парфений, кн. Дмитрий Далматский, Дмитрий Францбеков и др. Датскую сторону представляли принц Вальдемар, приехавший с ним пастор Матиас Велхавер (русские его называли Матвей Фильгабер), их поддерживали польский посол Гавриил Стемпковский, П. Марселис.

Главная задача прений состояла в том, чтобы доказать истинность православной веры, что она выше всех остальных кон-

фессий, что русский православный догмат — эталон истинной веры, и убедить датского принца в необходимости повторного крещения по православному обряду.

Начал прения сам патриарх Иосиф. В своем послании Вальдемару от 21 апреля 1644 г. он очертил круг вопросов, по которым православная церковь считает лютеранство ересью. Главный вопрос — вопрос о крещении, т. к. в этом состояло основное отличие православного и лютеранского обрядов. Протестантское крещение совершается через обливание или окропление, тогда как православное — через трехкратное погружение. Далее, протестантство отвергает некоторые православные обычаи: поклонение иконам; соблюдение постов; почитание преданий св. отцов церкви и т. д. Поэтому патриарх настоятельно просил датского принца «безо всякого размышления и спору избрати лучшее не токмо в нынешнем венце, но и в грядущий век, и животе вечнем, присвоитися бы тебе святей соборней и апостольской восточной церкви греческого православия, и приняли б святое крещение во святую и единосущную неразделимую Троицу»[42].

На послание патриарха от лица королевича отвечал пастор М. Фильгабер. Эта «отповедь» состояла из двадцати глав и была направлена на то, чтобы раз и навсегда положить конец этим бессмысленным спорам. Поэтому пастор очень подробно с ссылками на святое Писание доказывал русским, что лютеранская вера ничуть не хуже православной, а даже истиннее, т. к. источником веры для лютеран является сама Библия[43]

Ссылаясь на Библию, датчане говорили о том, что люди разной веры могут вступать в брак: «двем персонам в разных верах по Божьей волне добре мочно законный брак принять. Павел речет: что неверен муж святится о жене верне, а не верна жена святится о муже верне, а только бы не так, и дети б их были нечисты, а ныне они чисты» (1 Коринф.VII: 12–14)[44].

Пастор вместе с датским принцем убедительно доказывали, что их вера в основных посылках совпадает с православием: учение о Христе лютеран соответствует Евангелиям, вместе с православными веруют в спасение, принимают символ апостольской церкви («мы, как вы, веруем в Бога Отца, Бога Сына, Бога Святого Духа»), как и православные, признают все семь

Вселенских соборов и согласны с их постановлениями (пастор указал, что у православных седьмой собор неточно переведен на русский язык, а у них – в подлиннике, на греческом).

Все различия протестантов и православных исходят из текстов св. Писания, т. к. лютеране строго его придерживаются и более ничего за истину не принимают. Если в Библии написано так, а последующие решения соборов каким-либо образом противоречат Св. Писанию, то истина – в Библии. Православные тоже принимают Библию, но делят ее на две части:

1. Пророки и иные книги Ветхого Завета;
2. Новый Завет.

Именно последнего больше придерживаются. Но истина находится и в Ветхом, и в Новом Завете, как считают лютеране.

Русские убеждены, что в таинстве причастия хлеб должен быть только квасной, а вино – смешанное с водой. Пастор опровергает это, подчеркивая, что в Библии никакого явственного указания по этому поводу нет, и, следовательно, кто хочет кислый, а кто – пресный хлеб иметь, на выбор. «А вино мы предпочитаем не разбавленное», – говорит Фильгабер, ссылаясь на Евангелие от Матфея (XXVI: 29)[45].

Протестанты не поклоняются святым образам, т. к. нельзя Господу Богу молиться через образ: сам Бог называет это идолопоклонством. Лютеране смотрят на дела Господни. Пастор указывал, что кроме Библии они почитают и другие книги; эти книги ставятся в отдельные чистые места и берутся только чистыми руками, и образы Христовы тоже ставят в отдельные места и смотрят на них с умилением, но не молятся, т. к. Бог не велел. Надо Богу поклоняться, а не образу, т. к. образ пошел не от Христа и не от апостолов, а от жены, которую исцелил Христос. Она оставила о нем память, поставив образ. На VI Вселенском соборе (680 г.) разрешили держать образа в домах и церквах, но не молиться. На VII Вселенском соборе, вопреки слову Божьему и решению прежних соборов, приказали воздавать честь образам, целовать, кланяться перед ними, но не молиться. А уже позже папа «безбожно» заявил, что в образах спасение. «...И вы, русские, приняли образы. Вот Господь пусть рассудит, какая вера старее: ваша или наша»[46].

Патриарх обвинял лютеран в отрицании постов. Протестанты считают постом умеренность: чтобы человек лишнего не пил и не переедал (Лук. XXI: 34). «Единый постный день, – говорит пастор, – это 10 июля, как написано в III книге Моисея (Лев. XVI: 29). В Новом Завете не указано дней, недель, месяцев, в которые надо поститься». Православные понимают под истинным постом отказ от питья, еды и вина. Христос постился 40 дней и 40 ночей и тем показал свой божественный чин и силу. Пастор на это возражал, что такого поста нам не выдержать, поэтому с нас и не надо спрашивать.

Главный вопрос прений – вопрос о крещении – был обстоятельно разобран пастором Фильгабером. Православное крещение состоит из тройного погружения по апостольскому учению и по решению семи Вселенских соборов. После первого погружения священник говорит: «Погружаю тебя во имя Отца, аминь», после второго – «погружаю тебя во имя Сына, аминь», после третьего – «погружаю тебя во имя Св. Духа, аминь». Лютеране не отвергают это крещение, но в нем есть разногласия со Св. Писанием. Вы считаете православное крещение прямым и под воду погружаете потому, что Христос три дня мертв был, предполагая, что крещение производится в погребение. А ведь в Евангелиях он воскрес из мертвых через две ночи и один день (Матф. XXVII–XXVIII; Марк. XV–XVI; Лук. XXIII–XXIV). Он пробыл мертвым 39 часов, даже двух суток не будет. И поэтому ваше тройное погружение против времени пребывания Христа мертвым не получается. Вы уверяете, что погружал Иоанн Креститель всего Христа в Иордан и после за волосы тащил. Можно ли было одному Иоанну, уже пожилому человеку, опустить и вынуть из воды взрослого человека одной рукой, да при быстром течении. А в Деяниях (II: 41) сказано, что в один день до трех тысяч душ вышло к Иордану. Как было возможно руками своими столько тысяч людей в воду погрузить и за голову вынуть? Матфей не писал, что Христос крестился погружением (Матф. III: 15–16). Христос вышел из воды (войдя в нее до колена, как считают лютеране), а не за голову его оттуда вытащили. Лютеране признают: черпая воду из Иордана, Иоанн обливал во имя Отца и Сына и Св. Духа. Погружение или обливание – все едино. Сила крещения не в воде, а в действии

Св. Духа, который при крещении на нас излит. Нигде не написано, чтобы один человек был дважды крещен[17] Пастор добавил: «У вас плохим делом почитают премену веры и у нас за это бездельниками и изменниками почитают. Как же, если мы Богу своему не верны будем, то как нам верными быть его царскому величеству»[18].

Второе послание патриарха воспринималось датчанами уже иронически. По их подсчетам, оно насчитывало 48 сажень. Автором его, скорее всего, был Иван Наседка. Он не мог признать единым крещение и говорил, что веры разные.

После обмена ни к чему не приведшими письменными посланиями перешли к открытым прениям. Первая встреча состоялась 28 мая 1644 г. в доме Дмитрия Францбекова. На следущий день датский принц отправил царю Михаилу письмо, в котором сделал анализ вчерашнего «дружного разгвора» и пришел к выводу, что все споры по поводу крещения велись, в основном, вокруг перевода слова «баптицо». Русские уверяли, что оно имеет только одно значение – «вгружати», а датчане доказывали, что «ровно столько же называется окропити или обливати как то называется вгружати. Крещение погружением также добро как обливанием»[19]

Но главное, королевич доводит до сведения царя, что «вашему царскому величеству не все подлинно объявлено» о прениях. Вальдемар беспокоился, «что о нашей вере может быть дурная слава», т. к. это распускают люди, которые хотят помешать «великому делу, которое меж нашим государем отцом и вашим царским величеством справедливо учинено по договорам» Датский принц прямо намекает на идущую вокруг этого дела придворную борьбу говорит, что все заявления противников брака о лютеранском крещении, считающемся у православных не прямым, – лукавство и направлены на то, чтобы помешать «великому доброму делу». Для выяснения правды о лютеранской вере королевич предлагает Михаилу Федоровичу самому во всем разобраться и присутствовать на диспуте. Однако царь не смог удовлетворить просьбу Вальдемара, т. к. от большого расположения к принцу Михаил Федорович мог признать протестанские доводы верными и постановить не перекрещивать королевича. Но это шло вразрез с решением Освященного

собора 1620 г. и общим настроем духовенства. Кроме того, в вопросах веры царь не мог выступить против патриарха. Об этой традиции царю напоминает кн. С. И. Шаховской: «Тебе, государю, благочестиву сущи без благословения патриаршеского и всего духовного чину самовластно того учинити не возможно»[52]. Известно, что патриарх Иосиф, ревностный противник брака, находился в конфликте с царем Михаилом

Петр Марселис в своем письме[54] в поддержку лютеранского крещения просил не устраивать больше никаких диспутов, т. к. «в том мало доброго совершаетца потому что те люди, которые в том сходе (диспуте. — *Е. Ф.*) сидели, не смеют правды сказать, хотя они и лжи ведают» Марселис вновь намекает на борьбу, ведущуюся вокруг брачного союза в придворных кругах, и предлагает допросить посыльных, т. к. очевидно, кто-то «фильтрует» донесения о прениях царю.

4 июля 1645 г. был проведен последний публичный диспут в Посольском приказе. Дебаты вновь развернулись вокруг основного вопроса о крещении. Пастор доказывал, что совершаемое у лютеран крещение — истинное, законное, и потому несправедливо требовать вторичного крещения принца. Все равно, совершается ли оно через обливание или окропление, как у лютеран, или через трехкратное погружение, как у русских. Фильгабер, отстаивая свободу вероисповедания датского принца, ссылался на исторические факты: Иван Васильевич III выдал свою дочь за польского короля Александра, Иван Васильевич IV отдал за шлезвиг-голштинского герцога Магнуса свою племянницу, царь Борис Годунов призвал для своей дочери в женихи герцога голштинского Иоанна. Важен пример молдавского господаря Василия Лупула. Православный по вере, он выдал свою дочь за польского князя Яна Радзивилла. Константинопольский патриарх, в зависимости от которого находилась в то время молдовлахийская митрополия, признал законным и утвердил этот смешанный брак.

На все доводы датчане получили вполне определенный ответ: Иван Васильевич III выдал свою дочь не за лютеранина, а за латинянина, латиняне же хотя и отпали от православной церкви и учение их еретическое, но все же у них есть постановление кардиналов и архиепископов от папы. Царь Грозный

отдал свою племянницу за лютеранского герцога по нелюбви к ней и потому что ее отец ни в чем не хотел добра государю. Царь Борис, призвав Иоанна в Москву, послал по всем городам за высшими духовными иерархами для договора о вере и крещении, но съезжавшиеся власти не застали герцога в живых. До брака волошского князя Москве нет дела: как хотят, так в своих землях пусть и поступают[56].

Неизвестно, сколько бы продолжались прения о вере и само «дело Вальдемара», но в ночь на 13 июля 1645 г. умер царь Михаил Федорович. Так закончились споры о вере с протестантами, вызвавшие большое возбуждение в московском обществе. Хотя православные богословы приписывали себе победу, но было ясно, как трудно русским бороться с европейскими учеными мужами, которые прямо упрекали их в незнании греческой грамматики и вообще свободных наук. Только с помощью двух греков и киевского монаха русские вышли из затруднительного положения.

Споры велись о превосходстве православия над лютеранами, и в доказательстве русские даже не видели различий между догматическими и обрядовыми особенностями протестантов, одинаково ставя им это в вину. Тогда как датчане пытались доказать, что отличия протестантов и православных лишь внешние.

Православные богословы иногда были загнаны в тупик искусными и логичными возражениями датского пастора и реагировали очень бурно. Так, например, одно из заседаний закончилось такими словами: «...и мы с ними немцы, Матвеем и его товарищи речь говорить перестали, потому что они отговариваются неправдою»[57] Часто в диспутах ответы были следующими: «то умышление чуже есть соборныя и апостольския церкви и далече от истины», «он, поп Матвей, разума слова в Божественном писании не узнал», «не по правде толкует», «о том лжет» и т. д.

Оценивая религиозное сознание русского общества в XVII в., В. О. Ключевский пришел к выводу, что «органический порок древнерусского общества состоял в том, что оно считало себя единственным истинно правоверным в мире, свое понимание божества исключительно правильным... Самодовольно успоко-

ившись на этом мнении, оно и свою местную церковную обрядность признало неприкосновенной святыней, а свое религиозное понимание нормой и коррективом боговедения»[58].

Прения о вере дали возможность сравнить русскую ученость с европейской наукой. Сравнение оказалось не в пользу первой. Прения убедили московскую общественность в необходимости перестройки богословского образования и просвещения. Однако политическая борьба при дворе вокруг «дела Вальдемара» закончилась успехом оппозиции[59]. Оказавшийся победителем патриарх Иосиф продолжил свою политику, направленную против иностранцев в Московском государстве. Свобода проводить протестантам богослужение в своих церквах, данная царем Михаилом, вскоре была отнята у них. На просьбу голландцев 3 июня 1648 г. о постройке в Москве кирхи (посольство Бурха), бояре – сторонники патриарха[60] ответили, «что в Московском государстве прежде сего в городе кирки не бывали, и ныне, мимо прежнего обычая быть непригоже...»[61]

В 1648 г. была напечатана «Книга о вере единой истинной и православной, и о святей церкви Восточной», где помещены статьи о крещении, сохранившие отголоски полемики с датчанами: «яко погружати подобает, а не обливати, от прения с латинским капланом и с клевреты его, иже быша Датския земли с кралевым сыном Вальдемаром»[62].

В Соборном Уложении 1649 г. нашли отражение представления о религиозной терпимости победившей партии. Там строго указано, чтобы в Москве кирхи не были «ни в Китае, ни в Белом и Земляном городех», кроме как за Земляным городом «от церквей Божих в дальнем месте»[63]

В 1652 г. по царскому распоряжению все немцы были выселены за город на берег Яузы, где им предоставлялось место для основания особой слободы. Почти одновременно с этим указом патриарх Никон, продолживший политику своего предшественника, направленную на притеснение иностранцев в Московском государстве, запретил носить иноземцам русское платье, держать русскую прислугу. Все меры были направлены на изоляцию иностранцев, вносивших соблазн в правоверную среду.

Таким образом, бывшая оппозиция, пришедшая к власти, ужесточила свою политику в отношении иностранцев, повли-

яв на общественное настроение. Некоторые слои населения, благодаря антипротестанской пропаганде, до конца XVII в. сохранили полное отчуждение от иноземцев: это были патриарх, духовенство, посадские люди, низшие слои, для которых «немец» был и остался существом из иного мира, пугавшим и раздражавшим своим несходством со всем, что привыкли видеть на родине. Люди высшего общества, образованные, имевшие возможность более тесно общаться с иностранцами, охотнее шли на контакт с ними, перенимали многие европейские обычаи и создавали прецедент для культурного сближения России с Западом.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Датский принц Вальдемар, третий сын короля Христиана IV, был приглашен в 1642 г. в Москву для женитьбы на старшей дочери царя Михаила Федоровича, Ирине Михайловне.

[2] См. подробнее об этом: *Филина Е. И.* Придворные группировки в политической борьбе в России 30–50-е гг. XVII в.: Дис. канд. ист. наук. М., 1996.

Олеарий А. Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию. М., 1870. С. 112.

[4] Там же. С. 205.

[5] Там же. С. 208.

[6] РГАДА, ф. 51, оп. 1, 1634 г., д. 1.

Лаптева Т. А. Документы иноземного приказа как источник по истории России XVII в. // Архив русской истории. 1994. Вып. 5. С. 119.

[8] *Олеарий А.* Указ. сочинение. С. 210.

Дворцовые Разряды (ДР). Спб., 1851. Т. 2. Стлб. 718.

[10] РГАДА, ф. 375, д. 9, л. 2.

Памятники прений о вере, возникших по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны // ЧОИДР 1892. Кн. 2. С. 156, 160.

[12] Временник МОИДР 1851. Кн. 9, смесь. С. 5.

[13] Древняя Российская Вивлиотика (ДРВ). М., 1788. Ч. 3. С. 177.

[14] Памятники прений о вере... С. 157.

См. подробнее об этом: *Булычев А. А.* О публикации постановлений церковного собора 1620 г. в мирском и иноческом «Требниках» (М., 1639) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Вып. 2. С. 53.

См. подробнее об этом: *Гренков А.* Собор, бывший в Москве при патриархе Филарете в 1620 г. и его определение // Православный собеседник. Казань. 1864. Ч. 1.

[17] Однако в 1667 г. постановления Освященного Собора 1620 г. были отменены как не имеющие законной силы. Русские богословы руководствовались этим соборным определением в полемике с иноверцами, но в то же время его юридическая обязательность и каноническое достоинство не пользовались у них особенным авторитетом.

[18] Священник И. В. Шевелев Наседка был справщиком Московского печатного двора, истинным борцом за превосходство православной веры. В 1621 г. его послали в Данию в составе царского посольства, имевшим целью сватовство Михаила Федоровича к племяннице короля Христиана IV. За все время своего путешествия Иван Наседка знакомился (по книгам и по личным наблюдениям) с церковной жизнью и учением протестантов в Дании. После возвращения он написал трактат «Изложение на Люторы» (1623), который долгие годы являлся общепризнанным образцом антилютеранской полемики.

[19] *Голубцов А. П.* Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891. С. 113.

[20] См. подробнее об этом: *Булычев А. А.* Указ. сочинение. С. 56.

Исследователи не пришли к единой датировке появления комментария. В. К. Былинин и А. А. Илюшин предположили, что комментарий появился в начале 1642 г., тогда как В. К. Зиборов считает, что в 1639 г.

[22] Виршевая поэзия (первая половина XVII в.). М., 1989. С. 61–68.

[23] См. подробнее об этом: *Цветаев Д. В.* Литературная борьба с протестантством в Московском государстве. М., 1887 С. 101–103.

[21] Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Ч. 2. С. 101.

См. об этом подробнее: *Булычев А. А.* Поучение на моровое поветрие патриарха Иосифа // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 194.

Голубцов А. П. Вступление в патриаршество и поучение к пастве Иосифа патриарха Московского // Прибавление к изданию творений святых отцов в русском переводе за 1888 г. М., 1888. Ч. 42. С. 353.

«Книга о вере» составлена в 1644 г. игуменом Киево-Михайловского монастыря Нафанаилом и представляет собой компиляцию известных автору сочинений полемического толка.

[28] См. подробнее об этом: *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. Гл. 4.

Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т. 2. С. 117.

[30] В 1638 г. в переписной книге в Москве отмечена немецкая слобода за Земляным валом между Сыромятною и Мельнишною слободами. Ранее, еще при Иване Грозном, возникла слобода шотландцев за Яузскими воротами, близ Болвановки; позже появилась иноземная слобода за Москворечьем.

[31] См. подробнее об этом: *Нечаев В. В.* Иноземские слободы в Москве в XVI и XVII вв. // Москва в прошлом и настоящем. М., 1992. Ч. 2, вып. 4. С. 20–43.

[32] Патриарх Иосиф занял свою должность 20 марта 1642 г.

[33] «Немцы» покупали русские дома вдвое дороже, тем самым нанося русским значительный материальный ущерб.

[34] РГАДА, ф. 210, д. 30, л. 70.

Акты исторические (АИ). СПб., 1840. Т. 3. С. 114.

[36] Гамбуржец Петр Марселис, приказчик датского короля в России, преданно служил царю Михаилу (в 1643 г. его назначили послом в Данию с высочайшей миссией от русского царя). За службу был пожалован в Московском государстве несколькими заводами.

Об активном участии П. Марселиса в «деле Вальдемара» см. подробнее: *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1990. Кн. 5, т. 9. С. 217–234.

[38] РГАДА, ф. 53, 1644 г., оп. 1, д. 2.

Цветаев Д. В. Литературная борьба с протестантством в Московском государстве. М., 1887. С. 110.

[40] Известие о поездке в Россию Вольдемара Христиана Гильденлеве, графа Шлезвиг-Голштинского, сына датского короля Христиана IV от Христины Мунк, для супружества с дочерью царя Михаила Федоровича, Ириною / Ред. Бишинг. Б. м., б. г. С. 50.

[41] ГИМ ОПИ, Синодальное собрание, № 857, л. 17.

[42] Памятники прений о вере... № 3.

[43] Там же. № 4.

[44] Там же. С. 38.

[45] Там же. С. 61.

[46] Там же. С. 76.

[47] Там же. С. 97–116.

[48] Известие о поездке в Россию Вольдемара... С. 21.

[49] Памятники прений о вере... С. 154.

[50] Там же. С. 155.

[51] См. подробнее об этом: *Филина Е. И.* Придворные группировки в политической борьбе в России 30–50-е гг. XVII в.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1996. Гл. 1.

[52] Памятники прений о вере... С. 160.

[53] По донесениям агента Ю. Филимонатуса из Гданьска известно, «что патриарх и з болшими бояры хотят радости и законному браку помешку учинити» (Вести-куранты 1642–1644 гг. / Ред. С. И. Котков. М., 1976. С. 167).

[54] Перевод с письма, что подал в Посольском приказе дьяком думному Григорию Львову да Степану Кудрявцеву Петр Марселис (7 июня 1644 г.) // Памятники прений о вере... № 12.

[55] Там же. С. 185.

[56] Там же. С. 218.

[57] Там же. С. 201.

[58] *Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 т. М., 1989. Т. 3. С. 279.

[59] См. об этом подробнее: *Филина Е. И.* Придворные группировки... Гл. 1.

[60] Бояре М. М. Салтыков, Г. Г. Пушкин, Б. М. Дубровский являлись сторонниками «партии Львова – Морозова», к которой принадлежал патриарх Иосиф (см. об этом подробнее: *Филина Е. И.* Придворные группировки... Гл. 2).

[61] РГАДА, ф. 50, оп. 1, д. 4.

[62] Книга о вере. М., 1648. Л. 204.

[63] Соборное Уложение 1649 г. М., 1988. Гл. 19.

А. В. Архангельская

ЗАКОНОМЕРНОСТИ ПОСТРОЕНИЯ СЮЖЕТНОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ В РУССКИХ СТИХОТВОРНЫХ ФАЦЕЦИЯХ 30—50-х гг. XVIII в.

Литературный процесс в России второй половины XVII – начала XVIII в. неоднократно привлекал внимание исследователей. На этом материале строятся фундаментальные концепции о преобразованиях в жанровой системе русской литературы, о новом типе героя, о демократизации и секуляризации литературы, о «вхождении» русской литературы в западноевропейский литературный процесс, о появлении литературных направлений и т. д.

XVII в. недаром представляет большую трудность для историков литературы – ведь это период, в котором нашли свое отражение не только тенденции позднего Средневековья и Ренессанса, но и свойственные западноевропейской культуре того времени элементы других стилей и направлений, прежде всего барокко. При этом все они зачастую соединяются даже в пределах одного произведения. Поэтому, видимо, и не получила еще однозначного решения проблема барокко в русской литературе XVII в.: в наличии отдельных элементов барочного стиля сомневаться не приходится (особенно в области стихотворства и драматургии), но они накладываются на традиции средневекового символизма, переплетаются с просветительскими тенденциями, создавая новый, ни на что не похожий поэтический строй. Столь же сложна проблема «оригинального» и «переводного» в литературном процессе этого времени, поскольку тогда, в полном соответствии с древнерусской традицией, не

существовало раз и навсегда установившегося текста переведенного произведения: бытуя в списках на протяжении многих десятилетий, эти тексты подвергались случайным и намеренным переделкам и исправлениям, что неизбежно приводило к стиранию их иноземного колорита. Многие из них «обрусели» настолько, что впоследствии входили в лубочные картинки и народные сказки. С другой стороны, переводные произведения оказывали огромное воздействие на оригинальную литературу, знакомя ее с новыми типами образности, способами развития конфликта, возможностями художественных описаний и т. д. Так, авантюрно-рыцарский роман и повесть существенно повлияли на сюжетику и проблематику так называемых «повестей петровского времени» («Гистория о российском матросе Василии Кориотском», особенно ее вторая часть, «Гистория о храбром российском ковалере Александре»). Во многом схожие проблемы рассматривали русская демократическая сатира (смеховая литература) [1] и переводная новелла-фацеция, что, в свою очередь, приводило к появлению общих типов героев и способов развития конфликта. Все это создавало весьма характерную для средневекового литературного процесса ситуацию, когда переводное произведение являлось весьма активной частью литературной жизни страны-реципиента, преобразовывалось и видоизменялось в зависимости от литературных вкусов той или иной социальной группы читателей, меняя среду бытования. Все эти моменты позволяют ожидать интересных и неожиданных результатов исследования всех этих литературных форм в текстологическом, типологическом, компаративистском и других аспектах, что и привело к появлению большого количества работ, посвященных этой проблематике, за последние полвека (имеются в виду не только исследования отдельных памятников, но и обширные дискуссии по общелитературным проблемам: славянское и русское барокко, типы литературных связей, роль процесса заимствования в становлении русской классической литературы и т. д.).

Как представляется, XVIII в. (начиная со второй его четверти) – во многом гораздо более упорядоченный, более «европейский» период. Поток западной литературы, хлынувший в Россию в это время, во многом подавил оригинальные ростки

предшествующего столетия. Здесь параллели уже более явно вычленяются и без особых трудностей классифицируются. Если XVII в. можно охарактеризовать как время преемственности культурных традиций, то XVIII в. будет периодом заимствований. Конечно, они перерабатывались, приближаясь, по мере возможности, к русским нравам и обычаям, но при всем том оставались конкретными литературными заимствованиями. Однако, вместе с тем, в это время продолжали существовать (переписываться и даже издаваться) литературные произведения предшествующих эпох, в том числе и ближайших, а по количеству литературных обработок сюжетов, бытовавших в литературе прошлого, с этим временем вряд ли может сравниться какой-нибудь другой период русской литературы. Все это позволяет объединять литературный процесс второй половины XVII – начала XVIII в. в некое единое целое, основополагающим признаком которого будет «переходность» от древнерусской литературы к литературе нового времени, опирающаяся на «включение» русской литературы в общеевропейский литературный процесс, главным образом благодаря знакомству с большим количеством разнообразного и разновременного западноевропейского литературного материала и его творческой переработке. Представляется плодотворным рассмотрение этого процесса на примере какого-либо одного жанра, имеющего изначально переводной характер, и его ассимиляции к русской общекультурной и литературной среде. Одним из таких жанров была русская стихотворная редакция фацеций.

Под «фацецией» (лат. facetia – шутка, острота) в литературоведении традиционно понимается короткий забавный рассказ анекдотического характера; термин заимствован из заглавия популярного сборника итальянского писателя Поджо Браччолини (XV в., написан на латинском языке), основой для которого послужили многочисленные устные рассказы, записанные автором в различных областях Италии. Отличительной чертой рассказов этого сборника является прославление житейского успеха, который может достигаться каким угодно способом, в том числе обманом, изворотливостью и т. д. Героями Поджо были его обычные современники: крестьяне, горожане, лица духовного звания, правители, ученые – и над всеми он

смеялся. Рассказы такого рода в эпоху Средневековья были распространены во многих европейских странах: это французские фаблио, немецкие шванки, итальянские новеллино. Писатели Ренессанса широко использовали этот богатый арсенал полуфольклорных бродячих сюжетов, создавая высокохудожественные обработки средневековой новеллистики, вершиной которых, несомненно, является «Декамерон» Дж. Боккаччо. Однако даже после такой «кодификации» эти сюжеты продолжали и в разрозненном виде кочевать из страны в страну, произвольно соединяясь друг с другом в сборниках различных авторов и переписчиков. В XVI–XVII вв. подобные рассказы были широко распространены в Польше, где входили в разнообразные сборники демократической прозы. В 1680 г. сборник «Фацеции польские» был переведен на русский язык, однако ни один из существовавших переводов не был напечатан ни в XVII, ни в XVIII в., хотя они широко бытовали в разнообразных списках (на сегодняшний день известно более 30 списков русских прозаических фацеций). О. А. Державиной установлен польский оригинал, с которого был сделан русский перевод, также отмечено, что, помимо фацеций, русский переводчик использовал сборник «Апофегмата» и, может быть, какие-то другие польские издания, а источник ряда текстов, возможно, следует искать и в русском сказочном фольклоре[2]. Доступная форма изложения, близость к реальной жизни простых людей, занимательный сюжет и сравнительная краткость не только обеспечили фацециям широкое распространение в России, но и способствовали появлению большого количества их последующих обработок. Одним из опытов такой обработки был появившийся в 30–50-х гг. XVIII в. сборник стихотворных фацеций, или жартов, который также неоднократно переписывался и был не менее популярен, чем его источник. Он тоже не был опубликован полностью, хотя часть его (около 1/4 всех известных на сегодняшний день текстов) вошла в печатный сборник «Старичок-Весельчак, рассказывающий давние московские были», первое издание которого вышло в Санкт-Петербурге в 1790 г. Собственно к прозаическим фацециям восходит примерно четвертая часть жартов; среди других источников исследователями выделяются басни Эзопа и не дошедший до нас

прозаический рассказ о похождениях шута Во второй половине XVIII в. стихотворные фацеции, с одной стороны, перешли в лубочные картинки и народные сказки, с другой – послужили основой для развития собственно литературной стихотворной новеллы.

Исследование русской переводной новеллы XVII–XVIII вв. не только совершенно неизбежно соотносится с очень важными на настоящем этапе развития медиевистики вопросами об особом «переходном периоде» в русской литературе, об «обмирщении» и «европеизации» русской литературы в этот период, о роли заимствований в русском литературном процессе того времени, но и дает повод для широких типологических обобщений и заманчивых исторических параллелей, предоставляя возможность проследить этапы становления жанра новеллы в России, особенности этого процесса по сравнению с аналогичными явлениями в литературах Западной Европы и, возможно, уже в этом периоде найти истоки, определившие жанровое своеобразие русской новеллы XIX–XX вв. Все эти вопросы, вполне вероятно, станут темой еще не одной научной работы, сейчас же мы коснемся только одной стороны – закономерностей построения сюжетного повествования в русских стихотворных фацециях.

Общим местом в исследованиях, посвященных средневековой новелле, стали утверждения о том, что ее герои «хитры, сметливы, предприимчивы»[4] и среди них «побеждает не тот, кто добродетелен, а тот, кто удал и удачлив» что для нее характерен «культ предприимчивости, личной инициативы, любование ловким плутом и насмешка над пострадавшим простаком»[6], и все это – «голос нарождающейся буржуазии, голос собственника, деловитого, практичного, но не задумывающегося над моральным смыслом своих поступков»[7] Из всех этих характеристик закономерно вытекает желание исследователей классифицировать рассматриваемые сюжеты по типу героя. Так, говоря о бытовой сказке-анекдоте, из которой впоследствии вышли плутовской роман и новелла, Е. М. Мелетинский выделяет в ней следующие тематические группы: анекдоты о глупцах, анекдоты о плутах и хитрецах и анекдоты о неверных, строптивых, ленивых, упрямых и злых женах[8]. О. А. Державина

на русском материале группирует тексты следующим образом: 1) новеллы о женских пороках и проделках; 2) новеллы, где действуют герои античности; 3) новеллы о духовных лицах; 4) новеллы, обличающие представителей власти; 5) новеллы о пьяницах; 6) новеллы о посрамленных глупцах и обманщиках; 7) новеллы об удавшихся хитростях (в т. ч. о ловких ответах); 8) различные анекдоты[9] Уязвимость этой классификации заключается прежде всего в отсутствии единого критерия: в основу большинства групп положен тип героя, но наряду с этим есть категории, выделяемые на основе типа действия (7) и даже по жанровому принципу (8). Кроме этого, есть тексты, которые можно отнести сразу к двум группам, что отмечается и самой О. А. Державиной чуть дальше. Это становится очевидным при попытке применить классификацию, основанную на типе героя, к рассматриваемым нами текстам русских стихотворных фацеций. Оказывается неясным, как трактовать тексты, где речь идет о том, как хитрая жена обманывает мужа-глупца или ловкий мошенник — доверчивого простака (как увидим в дальнейшем, элемент глупости играет в таких текстах весьма немаловажную роль). Поэтому нам кажется более продуктивным при рассмотрении основных сюжетных закономерностей положить в основу не тип героя, а тип действия.

Основным действием, совершаемым в новелле, является *обличение какого-либо порока*, чаще всего в форме наказания его конкретного носителя (носителей). В наших текстах мы имеем дело со следующими пороками: *глупость*, *лживость*, *спесь*, *несоответствие положению*, *трусость*, *жадность*, *упрямство*, *пьянство*, *легковерие*. Параллельно с этим существует другая большая группа сюжетов, рассказывающая об *остроумном разрешении ситуации*.

Подавляющее большинство сюжетов о наказании пороков связано с обличением *глупости*. Здесь выделяются следующие разновидности: *смех над глупостью*, *обман простака* и *наказание за глупость*.

Различие между двумя первыми разновидностями хорошо видно на примере текста «О салдате...»[10], в котором представлены и *смех над глупостью*, и наказание за нее. Так, товарищи болеющего солдата нарочно «смешную фигурку хорошенко солгали», посоветовав ему в качестве лекарства «з бабою пере-

спать». Здесь нет действия, а есть только совет; неизвестно, воспользуется ли им герой и каковы будут последствия; основная цель этого совета – посмеяться над недалеким доверчивым солдатом. Найденная героем «любава», не удовлетворившись предложенной мизерной платой, наказывает глупца действием, предложив ему вместо любви свои испражнения и забрав вознаграждение. Раздосадованному глупцу не остается ничего другого, как вернуться к товарищам с позором и подвергнуться осмеянию.

Известен текст, в котором некий римский дворянин выставляет на посмешище всех сенаторских жен, рассказав, что кесарь выпустил указ, обязывающий каждого мужа иметь по две жены: незадачливые красавицы идут к королю с петицией, в которой доказывают, что ни один из их мужей не способен на это, в то время как сами они охотно согласились бы иметь и по пять мужей [11].

Возможна ситуация, когда смех над глупостью не достигает результата: глупость торжествует, несмотря на то, что была подвергнута осмеянию. Так происходит с героем рассказа «О крестьянине» [12], осмеянном школьниками, кричавшими ему, что у него горит шуба, по-латыни. Он, нимало не сожалея о сгоревшей шубе, обращается к школьникам с такими словами:

Благодарствую, господа школники молодцы.
Приеду домой, все меня похвалят,
Что мастер по латини поздравят.
А другой в деревне не умеет так говорить,
Хотя ково стану я и бранить.

То, что глупость не посрамлена или по крайней мере не до конца посрамлена, подчеркивается и «притчей», которой заканчивается повествование:

Такой безумной дурак
И самой безделице рад.

Интересен еще один случай – текст «О дворянине и девице» [13], где над глупостью героини смеется не персонаж, а автор, рассказывающий о том, как недалекая дочь хозяина «волного дома» отсоветовала постояльцу разбавлять поданное ему вино водой, поскольку «Вчерась мой батюшка итак воду лил / Целое

ведро в ту бочку опустил». О реакции постояльца мы ничего не узнаем, и это дает нам право считать в данном случае субъектом осмеяния самого автора этого текста.

Однако гораздо чаще мы имеем дело с наказанием глупости, гораздо менее безобидным и гораздо более действенным. Это наказание может осуществляться в форме обмана, и тогда мы имеем дело с обманом простака — самой распространенной разновидностью внутри рассматриваемой категории, либо в любой другой форме, что обобщенно названо нами собственно наказанием за глупость.

С темой *обмана простака* связаны три большие группы сюжетов: рассказы о проделках лукавых жен, рассказы о ловких ворах и рассказы о выдумках шута.

Рассказы о женских хитростях в сборниках фацециально-анекдотической литературы чрезвычайно интересны как составная часть достаточно сложного, неоднозначного и неоднолинейного процесса развития женской темы в древнерусской литературе. Эволюцию взгляда на *женщину* в русской литературе второй половины XVII в. хорошо описал Н. К. Гудзий: «Если в предшествующей аскетической литературе женщина трактовалась как исчадие ада, если тема злой жены, которая вводит в грех и несчастье связавшего с ней свою судьбу мужчину, трактовалась серьезно и в явно враждебном по отношению к женщине тоне, то теперь эта тема злой, коварной, хитрой жены выступает уже в шуточной трактовке. Задача таких рассказов (речь идет о рассказах, подобных фацециям. — *А. А.*) не столько всерьез дискредитировать женщину, сколько дать повод посмеяться по поводу тех остроумных уверток, на которые способна только женщина» [14].

Чаще всего ловкая и хитрая неверная жена выходит победительницей из довольно сложных ситуаций и заставляет мужа полностью увериться в ее невинности. В большинстве случаев «задача» жены облегчается невероятной глупостью и доверчивостью мужа, что и дает нам право связывать эти тексты с темой обмана простака, а не с группой рассказов о ловком разрешении ситуации. Действительно, только глупца можно убедить в том, что рождение ребенка через 20 недель после свадьбы — это вполне нормальный срок («20 недель я за тобою / Да 20 недель

как ты живешь со мною, / Итого будет 40 недель»[15]) или что девственность определяется девичьей прической[16]. В подобных текстах измена (в прошлом или в настоящем) трактуется именно как наказание за доверчивость, как успешно завершившийся обман. Если муж умен и находчив, то он, в свою очередь обманом, узнает у жены всю правду, но об этом речь пойдет позже, т. к. здесь мы имеем дело с обманом обманщиков.

Разнообразие женских «уверток», «ухваток» и «хитростей» неоднократно декларируется в «притчах», которыми завершается повествование:

Женския обманы нельзя познать,
Хотя кто и философию мог знать[17]
Ежели женския обманы писать,
Надобно великия книги держать[18]
Нет такова конца,
Чтоб девка не обманула молодца[19]

Интересны разночтения в тексте «О лукавой жене и приказщике»: во всех известных нам списках повествование заканчивается женитьбой приказчика на купцовой жене после смерти купца и его сомнениями:

Мнил: аще и ево не станет любить,
То не может ничем ее уловить[20],

в то время как в печатном тексте «Старичка-Весельчака» читаем дальше:

Страх же сей был не напрасной
И опыт вскоре доказал несчастной,
Что хитрая жена предпочла ему удальца того,
Который был и смелее и пригожее его[21]

Таким образом, во втором варианте сюжетное повествование доведено до логического конца: на собственном печальном опыте приказчик окончательно убедился, насколько разнообразны «женские увертки».

Не менее чем супружеская измена, характерна для новеллы ситуация ловкого воровства. Как и ловкость жены, ловкость *вора* оттеняется доверчивостью обкрадываемого: крестьянин не узнает собственной коровы, собственноручно продает ее и от-

дает вырученные деньги вору[22]; поп простодушно выкладывает деньги на лавку, примеряя ризы под руководством мошенника[23] (в другой новелле в похожей ситуации подобную же доверчивость проявляет дворянин[24]); мужик простодушно принимает привязавшегося вместо лошади вора за оборотня и даже откупается от него[25] и т. д. Несмотря на вроде бы негативную характеристику, заключенную в эпитетах, обычно характеризующих воров («злоумышленный», «лукавый»), эти герои относятся к лагерю победителей и эта победа их оправдывает. Их плутни вызывают не осуждение, а улыбку, которая даже возвышает их в глазах читателя. Такое представление о ворах, несомненно, восходит к фольклору, также изображающему их как «веселых артистов своего дела»[26].

Интересен образ вора в рассказе «О дворянине и мошеннике»[27]: ловкий мошенник, укравший деньги у незадачливого дворянина, возвращается к обворованному, когда тот начинает обвинять в краже лавочника:

> Говорит: господа, что вы кричите?
> Вить я денги взял: вот они, смотрите,

и снова исчезает в толпе. Характерно, что значение этого поступка в финале оценивает сам пострадавший, говоря: «Спасибо, что ссору розвел / И до велика-го греха не привел». Таким образом, оказывается, что вор даже с риском для успеха своего дела готов прийти на выручку к невинно пострадавшему.

Фигура *шута* более характерна для западноевропейской средневековой литературы. Е. М. Мелетинский, определяя шута как нечто среднее между плутом и хитрецом, говорит о возможности выделения рассказов о шуте в особую группу[28]. В связи с тем, что избрана классификация по типу действия, а не по типу героя, мы можем отметить, что расска́зы о шуте фигурируют в трех категориях: шут обманывает простаков и обманщиков, наказывает спесивцев и ловко выходит из сложных ситуаций. Шут всегда находчив, смел и решителен, он принимает решения на ходу и никогда не отступается от своей цели. Он не дает пощады никому, его нападкам подвергаются все их заслуживающие: лекари, трактирщик, непостоянные жены (в том числе и его собственная), его мать, глупые соседи, знатные

господа, приближенные короля и, наконец, сама королева. При этом неоднократно подчеркивается главная черта характера шута: «куреозность», «увеселительность»:

Более о шуте здесь не писано,
Только о его *куреозности* слышано[29]
Зело человек удивительный,
Воистину во всем *увеселительный*[30]
(выделено мною. – *А. А.*).

В ряде случаев герой называется просто «курьезным человеком» или «куриозным». Несмотря на свои иногда довольно непристойные выходки, шут симпатичен автору; даже когда речь идет о совершенно недостойной выходке шута по отношению к его собственной матери (шут заставляет ее жевать сухой кал, якобы для приготовления из него лекарства), заключительная «притча» оправдывает героя, осуждая героиню:

Нечего хвалить и мать: на што было жевать

Но есть среди наших новелл одна – «О шуте»[32], – резко диссонирующая с этим, как представлялось, раз и навсегда установившимся образом. На ней позволим себе задержаться, и прежде всего надо сделать несколько текстологических замечаний.

Вариант текста, имеющийся в сборнике «Старичок-Весельчак», наиболее интересен для нас, т. к. содержит рассказ о двух событиях: 1) изгнанный из королевства шут возвращается, купив землю в Польше и сидя на ней в телеге; 2) мнимая смерть шута Рукописные сборники, как правило, предлагают следующие варианты: в одних (список Лукашевича, опубликованный А. В. Кокоревым; список ИР ЛИ, собр. Перетца, 213) содержится только рассказ о покупке земли, в других (РНБ, собр. Титова 1627; РНБ, собр. Погодина, 1777; РНБ, собр. Титова, 3463), помимо двух интересующих нас фрагментов, содержится рассказ о проделке шута над королевским маршалом – обычное описание довольно непристойной шутки. Именно поэтому в данном случае мы приняли за основу не рукописный, а печатный текст, относящийся к более позднему времени и носящий следы литературной обработки.

Итак, обратимся к тексту. Основная канва в целом типична для новелл о королевском шуте: придворные, ненавидя шута

за его «посмеятельство» над ними, приносят королю жалобы на него, но в конечном счете король, любящий шута, прощает последнему все его выходки. Однако параллельно этому здесь поднимаются самые серьезные проблемы этого образа, позволяющие вспомнить слова В. В. Мочаловой об образе шута в польской низовой литературе: «По сравнению с плутом и весельчаком Уленшпигелем-Совизжалом польский герой гораздо пессимистичнее, его судьба отнюдь не весела, а колпак шута на нем – это скорее знак оппозиции, чем инструмент беспечной забавы и игры»[34].

Прежде всего, «куриозность», «увеселительность» трактуются как природные свойства шута:

Шут: милостивейший Государь, *мать* моя виновна была,
Что меня *такого на свет произвела.*
Прикажи: ежели возможно, паки *переродить,*
Дабы я без сих шуток мог пробыть (с. 61–62)

(выделено мною. – *А. А.*). Главная вина шута в том, что он «не умел как при дворе жить» и

...сделал великое и дерзкое неостерегательство,
Что и Королеву обратил в посмеятельство (с. 58).

Смелость и решительность – не менее характерные для природы шута свойства. Они заставляют его постоянно ходить по лезвию ножа, балансировать между любовью и ненавистью, между милостью и изгнанием. Двухчастная композиция новеллы, возможно, не так уж случайна – по крайней мере она явно акцентирует эту ведущую проблему: однажды изгнанный и с большим трудом вернувшийся шут не может изменить образа жизни, хотя уже на собственном горьком опыте знает, чем это ему грозит:

Шут же своих поступков не пременяет,
Но более новых к ним присовокупляет (с. 61).

Взаимоотношения шута с королем тоже чрезвычайно сложны: не только шут не может жить ни в каком другом месте, но и король ощущает пустоту, когда рядом с ним нет шута; в рассказе о мнимой смерти шута это проявляется со всей очевидностью:

Великие бы тысячи я дал,
Когда б тот Шут теперь возстал (с. 63).

И хотя новелла заканчивается благополучно: шут навсегда остался при королевском дворе и

> ...до подлинной своей смерти у него жил,
> И немалое богатство от него получил (с. 63), –

все же общее впечатление далеко не оптимистичное. Способствует этому и насыщенность второй части новеллы лексемами с семантическим полем печали, скорби и смерти: «разве хощешь, чтоб тебя *казнили»*, «в дом свой *печален* пришел», «*мертв* лежит», «которые его любили, те много о нем *тужили»*, «*скорбели* некоторые о сущем жены его *горе»*, «жена *неутешно рыдает»*, «кого *погребают,* чье *тело* так честно *провожают»*, «ах! *жаль»* (выделено мною. – *А. А.*).

Таким образом, в этой новелле мы имеем хоть и слабые, но все-таки ощутимые отзвуки того образа шута, о котором на материале западноевропейской средневековой литературы писал М. М. Бахтин: «Шут – один из древнейших образов литературы, и шутовская речь, определяемая специфической социальной установкой шута (привилегиями шута), – одна из древнейших форм человеческого слова в искусстве. 〈...〉 ...шут – это имеющий право говорить на непризнанных языках и злостно искажать языки признанные»

Таковы основные герои, обманывающие доверчивых простаков. Ими не исчерпывается перечень обманщиков: нам встречаются веселые купцы, заставляющие глупую трактирщицу ловить их с завязанными глазами[36]; цыганка, расплачивающаяся с доверчивыми попами и музыкантами после похорон мужа песнями и плясками[37]; воин, случайно разоблачивший нечестную женщину[38], и т. д. Чрезвычайно редко новелла выражает сочувствие обманутым простакам. Самое большее, что встречается в наших текстах, – это предостережения вроде «притчи» рассказа о лекаре, обманом разоблачившем «несовестную девицу»:

> На лукавые слова не надо сподеватца,
> Надлежит самой остерегатца[39]

Это – единственный «противовес» традиционному поощрению лукавых хитрецов. Таким образом, эпиграфом к этой группе сюжетов вполне могли бы служить слова, приписываемые Д. Казанове: «Надуть дурака – значит отомстить за разум».

В группу сюжетов о *наказанной глупости* нами выделены тексты, где нет явного элемента обмана. Здесь чаще всего глупцов наказывает не конкретный человек, а стечение обстоятельств, демонстрирующее последствия неразумного поведения. В рассказе «О колесах, что родят»[40] хозяин кобылы настолько глуп, что верит в то, что телега может ожеребиться, и в суд идет только после осмеяния другими крестьянами, уверившими его в том, что «таких фиглей нигде не бывает». В результате жеребенок идет за телегой, у которой скрипят колеса, и, таким образом, не достается истинному хозяину – это и есть наказание за глупость, осуществившееся в результате стечения внешних обстоятельств. Два нищих ссорятся по поводу того, как они будут есть молоко, которое им подадут: они дерутся и расходятся, молока никому не подают[41]. В данной ситуации глупцы – оба героя, и не они наказывают друг друга, а обстоятельства наказывают их обоих. Глупый крестьянин собирает борону в овине, в который еле влезает сам, и вынужден разобрать ее и снова собрать уже во дворе[42] – героя наказывают обстоятельства, хотя сам он во всем винит свою жену, своевременно указавшую ему на его ошибку; это ложное обвинение еще больше подчеркивает глупость крестьянина.

Однако существуют и сюжеты, где глупость наказывается конкретным человеком: глупого мужика, возомнившего, что можно читать книги, купив очки, с позором изгоняет из лавки купец[43]; глупую жену, поставившую в печь жаркое на оловянной тарелке, а затем, когда тарелка расплавилась, сказавшую мужу, якобы «кошка мясо и с тарелкой съела», жестоко наказывает муж. Последний рассказ резко контрастирует с обычно благосклонным к женским обманам и хитростям настроением подобных повествований, и контраст этот не случаен: И тако жена мужа в обман не привела, Лишь на себя погибель навела[44]; т. е. из-за глупости жены обман не достиг желаемого результата, а в таком случае эта глупость заслуживает наказания: и новелла подробно описывает, как муж бьет кошку, предварительно привязав ее к спине незадачливой жены.

Таковы основные закономерности развития сюжетов, связанных с темой обличения глупости. Среди текстов, повествую-

щих о наказании других пороков, наиболее часто встречаются рассказы о *наказании за обман.*

Обманщики не глупы сами по себе, поэтому нельзя сказать, что это наказание за глупость, но в то же время, раз нашелся более опытный, ловкий или находчивый человек, все предшествующие «удачи» обманщика сразу теряют вес в глазах рассказчика. Поэтому часто утверждается даже в какой-то мере моральное право героя на наказание лукавого нищего, лгуна, хитреца:

И тако сколко оной нищи не поступал лукаво,
А наконец дело ево стало неправо[45]
Со лгуном не надлежит правдиво поступать,
По ево лжи надо самому лгать[46]

Своеобразным апофеозом этой темы может служить новелла «О обманщике», где в заключительных строках читаем прямое обращение автора к обманутой ворожейке:

Довольна будешь и тем,
вить ты и сама лжешь всем[47]

Это – своеобразная этика плутовского романа: в мире, где нет ничего истинного, нельзя жить по законам истины. Здесь побеждает самый хитрый, самый ловкий, самый находчивый, самый предприимчивый.

В этой группе также можно выделить две разновидности: *обман обманщиков* и *наказание за обман.* Принцип их разграничения остается тем же: во втором случае обманщиком является только один из персонажей.

В подавляющем большинстве случаев мы имеем дело именно с *обманом обманщиков.* В случае семейного конфликта победителем выходит муж, наказывающий жену за измену. Характерна в этом плане новелла «О лукавой жене»[48], в которой муж обманом уличает жену в распутстве: жена пытается отговориться и ловким ответом исправить ситуацию, но муж ей не верит и жестоко наказывает ее. Здесь мы имеем дело со своеобразной чередой обманов, и лишь неудача последнего из них приводит к заслуженному наказанию, что подтверждается и заключительной «притчей»:

Сорока совсем попала в сеть,
А хвостом паки хочет улететь.

Как правило, в тексте фигурируют два действия: изначальная проделка (ряд проделок) обманщика и ответный (и окончательный) обман. Поп обманом завлекает дочь купца в баню, она делает вид, что соглашается уступить его домогательствам, но обливает его кипятком[49]; хозяйка прячет от прохожих блины, они делают вид, что верят ей, и крадут их у нее[50]; нищие обманывают народ, «некий человек» разоблачает их обман[51] и т. д. Однако существует один текст — «О мошеннике» где изначальный обман провоцируется обманом-наказанием и следует за ним во времени. Рассказывается о том, как мошенник, набив большой мешок свинцовыми слитками, пошел к купеческим лавкам и стал спрашивать, кто потерял мешок. Один из купцов делает вид, что хватился мешка, благодарит мошенника, тот исчезает, а купец, желая похвастаться перед товарищами, развязывает мешок и приходит в «немалой стыд».

С *наказанием за обман* мы имеем дело в текстах, рассказывающих о том, как в разнообразных компаниях были пристыжены лгуны и хвастуны. Здесь героем часто выступает шут В ряде случаев наказание исходит от максимально обобщенных персонажей: «некто ис кампании»[54], «из компании знаещия... спросили», «компания ево спросила»

Следующим распространенным пороком является *спесь*, чаще всего дворянская. В связи с этим встает вопрос о сложном отношении новеллы к крестьянину, мужику. В. А. Дынник отметила, что средневековые рассказчики фаблио не только потешаются «с некоторым городским высокомерием над деревенщиной», но в ряде случаев наоборот «восхищаются... умом виллана и его ловкостью»[56]. То же противоречивое отношение мы можем наблюдать и в русских стихотворных фацециях: «глупости спесивых дворян противопоставлен здравый смысл крестьянина, хотя невежество, недогадливость и излишняя доверчивость крестьян высмеиваются в жартах нередко»[57] Действительно, в предыдущих группах мы встречали мужика-невежу, который пытается научиться читать, купив очки[58], глупого крестьянина, который собственноручно продает свою корову и отдает выручку ловкому вору[59] и т. д. С другой стороны, «деревенщина» выходит победителем из многочисленных споров и столкновений с дворянами. Пожалуй, наиболее характерной в этом плане

является новелла «О крестьянине и жене»[60], где главный герой одновременно является и объектом и субъектом наказания. Он, несомненно, обманут собственной женой, родившей ребенка через месяц после свадьбы. Он сам понимает это, но не позволяет дворянину смеяться над собой. Свою правоту он доказывает на простом примере из так хорошо знакомого ему крестьянского быта — и достигает успеха:

Дворянин более ему не говорил,
Понеже он ему рассудил.
И тако дворянин мужика хотел глупым назвать,
Которой на то мог резон сказать.

Интересна новелла «О дворянине с девкою»: фольклорный мотив загадывания жениху трудных загадок используется здесь для изобличения глупости дворянина, и тогда крестьянин — отец девушки — так объясняет свой отказ:

Когда вы тех вещей не могли отгадать,
То не можете и дочерью моей владать[61]

Таким образом, дворянская спесь порицается как не имеющая под собой никакой основы, тогда как на первое место выдвигается разум крестьянина, обогащенный многовековой народной мудростью.

Интересно, что в двух случаях мужик одерживает победу над дворянином благодаря вмешательству судьи. В новелле «О дворянине и мужике»[62] судья, услышав, что дворянин не уступил дорогу мужику с возом несмотря на то, что последний громко кричал ему, «велел дворянина прогнать в толчки, / Дать ему в спину хорошие тычки». Другой судья обращается к дворянину, спросившему крестьянина с возом дров, что он везет, и услышавшему в ответ, что сено:

Он по правде тебе ответ сказал,
что из твоих слов глупо признал.
Ведь ты видел, что дрова, а не иное,
на што ж и спрашивать, что такое[63]

Эти рассказы резко контрастируют с типичными для современной им демократической сатиры (смеховой литературы) рассказами о судебном произволе.

Существуют три текста, где мотив наказания за спесь лишен социальной окраски. В одном из них речь идет о «некрасноличной девице», вздумавшей кичиться перед подругами новым платьем[64]. Второй рассказывает о том, как во время исполнения судебного приговора один из наказываемых спесиво сказал, что сильно злится на кнут, который держал в руках палач, за что получил гораздо больше ударов, чем другие. Итог рассказу подводит «притча», осуждающая любое стремление выделиться:

Вперед никуда не мечись
Всегда в средине наровись[65]

Наконец, в третьем фигурирует один из излюбленных персонажей сатиры XVIII в. — щеголь, который довольно непристойно наказывается шутом[66].

Таким образом, рассказы о наказании спесивцев могут быть лишены социального оттенка, хотя такие случаи все-таки являются скорее исключением, чем правилом.

Наказание за другие пороки, видимо, представляющиеся авторам менее существенными, встречается в небольшом количестве текстов и представлено единичными случаями.

Теперь перейдем ко второй группе сюжетов, связанной с *ловким и остроумным разрешением ситуации*. В качестве разновидностей здесь выделяются рассказы о *ловких ответах* и об *остроумных поступках.*

Прежде всего имеет смысл остановиться на текстах, сосредотачивающихся на семейных отношениях. Они принципиально отличаются от уже рассмотренных рассказов о женских увертках и наказаниях за измену. Чаще всего речь идет о семейных ссорах, которые ловко улаживаются кем-то из членов семьи. Жена, имеющая сердитого мужа, сломав топор, по совету соседки говорит об этом мужу в разгар любовных утех, и муж, пребывая в благодушном настроении, не наказывает ее[67] Жена принца, воспользовавшись разрешением мужа взять с собой того, кого она любит, опаивает и увозит мужа, после чего он примиряется с ней[68]. Поп примиряется с попадьей, оказывая ей предпочтение перед другими во время церковной службы[69] Случается, что примирение супругов осуществляется при помощи вмешательства третьего лица. Так, ловкий слуга застав-

ляет жену вернуться домой, сообщая ей, что ее муж собирается жениться[70]. С любовным конфликтом мы имеем дело только в одном случае – в тексте «О золотарном мастере»[71], где речь идет о муже, проигравшем в «волном доме» 6 червонцев, а по приходе домой обнаружившем спрятанных любовников жены. Однако ситуация разрешается в ином ключе, нежели в большинстве новелл о супружеских изменах: приняв спрятанного в шкафу любовника за вора, собирающегося украсть его платье, муж требует с него возмещения своего проигрыша; тот соглашается заплатить только половину, указывая, где находится его товарищ[72].

Рассмотрим ряд текстов, перекликающихся с сюжетами о наказании пороков.

Интересную разновидность сюжета об обманщике наблюдаем в тексте «О вещуне»[73], содержащем рассказ о предсказателе, не знавшем, что его дом ограбили. По дороге ему встречается «шпынь», насмехающийся над ним:

Как ты, мой друг, людем все узнаваеш,
А о себе ничево непредзнаваеш,
Поетому видно: ничево ты не знаешь,
Толко напрасно людей оплетаешь.

Однако насмешка не достигает результата, т. к. гадатель отвечает ему в свою очередь «смешным словом», прямо признавая себя обманщиком:

На мой век дураков многа,
За их глупость такая и дорога.
В ответ насмешнику остается только рассмеяться.

В двух случаях имеем дело с героями-пьяницами, которые ловкими ответами заставляют своих домашних убедиться в бесполезности каких бы то ни было мер отлучения их от пьянства. Так, жена «знатного пастора» объясняет мужу, что вынуждена выпивать все подаваемое ей вино, т. к. на дне бокалов, в которых ей его подают, изображены ангелы, а ангела Божия оставлять в вине негоже. После того как по его приказу на дне бокалов рисуют дьявола, она, продолжая выпивать все до дна, мотивирует это тем, что не может «злообразному диаволу угодить», оставив ему хотя бы каплю вина[74]. В другом случае жена запирает пья-

ницу мужа в пустой избе с человеческими костями, чтобы он, когда очнется, подумал, что он умер, и является к нему, выдавая себя за разносчика пищи мертвецам. Однако муж отказывается от еды и просит «на алтын толко винца / Или куфшин хороше- ва пивца», чем окончательно убеждает жену в тщетности всех надежд на его исправление[75]. Оба этих рассказа, последний из которых заканчивается хоть и грустным, но смехом («жена в своей горести разсмеялась»), резко контрастируют с сюжетом об обличении пьянства — «О пьянице»[76], где речь идет о молодом мещанине, который, увидев ласточку, прилетевшую раньше срока, поверил в скорое наступление весны и пропил последнюю теплую одежду; с наступлением холодов ласточка погибает и мещанин горько сетует на нее, виня ее в своей погибели.

Также существуют три текста, в которых речь идет о неудачной попытке пристыдить в компании. В одном случае поповна, осужденная за неподобающее поведение в церкви во время службы, напоминает подругам, что «церковь батюшкина / Тут же есть доля и матушкина». Ловкостью поповны восхищается и автор в заключительном двустишии:

Как поповну не похвалить
Умеет от себя стыд отвалить[77]

В другом случае родившая ребенка девица, вернувшись в девичью компанию, в ответ на обвинения недовольных подруг замечает, что каждая из них могла быть на ее месте, с чем они вынуждены согласиться[78]. Почти в такой же ситуации другая девица отвечает на упреки родственников игрой слов:

Не вы ли говорили, что ребенка рожу
И тем всех вас постыжу.
Так я лих не одново родила,
Видите и сами, что двойни добыла[79]

Существуют два текста, сюжеты которых не вписываются в предложенную классификацию. Рассмотрим их особо.

Новелла «О принце з девкою»[80] содержит фольклорный сюжет об отгадывании загадок: крестьянская девушка отгадывает три загадки принца, которые никто больше не может отгадать; в соответствии со своим обещанием принц женится на ней. Часто встречающийся в различных сказках (о девочке-семилет-

ке и др.), этот сюжет явно выпадает из корпуса фацециально-анекдотической литературы прежде всего тем, что не содержит в себе элемента комизма. И сами загадки и ответы на них весьма традиционны (чернее ворона – осенняя ночь, крепче города – болото, краснее макова цвета – слава принца). Даже заключительная «притча» в данном случае не несет в себе никакого дидактического или оценочного начала:

Бог девке дал,
Что принец ее взял.

Отметим здесь же отличие этого текста от уже упоминавшегося другого сюжета о загадывании загадок – «О дворянине с девкою»[81]. В последнем обличается глупость дворянина, противопоставляемая мудрости крестьянина. В первом же имеем дело только с прославлением крестьянской мудрости, поскольку ответить на загадки принца «никово из знатных не выбиралось». Таким образом, здесь перед нами стихотворная обработка традиционного сказочного сюжета, которую невозможно считать фацецией в точном смысле этого слова («короткий рассказ типа анекдота»[82], «жанр шуточного характера»[83]), хотя, несомненно, с фацециями его роднит имеющаяся в нем социальная проблематика (противопоставление «знатных» «крестьянской девушке» и «крестьянской девушки» – «принцу»).

Новелла «О молодом человеке» является стихотворной обработкой басни Эзопа «Венера с кошкою». Молодой человек, полюбив кошку, хочет обратить ее в девицу при помощи Венеры и жениться на ней. В первую брачную ночь богиня, желая испытать женщину, посылает в комнату мышь; природные инстинкты побеждают и рассердившаяся Венера возвращает ей животный облик. Текст завершается «притчей», подводящей итог сказанному:

Говоритца пословица неложно:
Природы переменить неможно.

Итак, в основу классификации фацеций предлагается положить тип действия. В связи с этим выделяются две большие группы текстов. В первой из них основным сюжетообразующим мотивом оказывается обличение какого-либо порока (глупости, лживости, спеси, несоответствия положению, трусости, жад-

ности, упрямства, пьянства, легковерия), чаще всего в форме наказания его конкретного носителя (носителей). В качестве разновидностей наказания выделяются осмеяние и обман (наряду с собственно наказанием, словесным или физическим). Во второй группе центральным моментом является остроумное разрешение ситуации, существующее также в двух проявлениях: рассказы о ловких ответах и остроумных поступках. Здесь сказывается тяготение авторов стихотворных фацеций к чисто развлекательным сюжетам, осмысленным во многом в фольклорной традиции: прославление ловкости, находчивости и удачливости; описание пороков с улыбкой; дидактическое начало если и присутствует, то скорее на уровне традиции, чем конкретного текста, и совсем не ставится задача морализаторства. Этот тезис подтверждает и анализ «притч» – заключительных двустиший в стихотворных фацециях. Повторение одних и тех же или близких по значению концовок в разных текстах, их краткость и обобщенность, наконец, замена дидактического вывода на демонстративное авторское отношение к описываемым событиям и лицам еще раз показывают, что писались фацеции не для иллюстрации первоначального моралистического тезиса, как их далекие предшественники – новеллы из сборников exempla, а для того, чтобы позабавить читателя веселым и занимательным рассказом.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Следует оговориться, что сейчас наряду с традиционным термином «демократическая сатира», введенным в свое время В. П. Адриановой-Перетц, все большее распространение получает точка зрения, согласно которой эти тексты следует относить к комической словесности или смеховой литературе, т. к. наличие в них элементов демократизма и сатиричности вызывает серьезные сомнения.

Державина О. А. Фацеции: Переводная новелла в русской литературе XVII века. М., 1962. С. 47.

Кокорев А. В. Русские стихотворные фацеции XVIII в. // Старинная русская повесть. М., 1941. С. 230.

[4] *Дынник В. А.* У истоков французской новеллы // Фаблио: Старофранцузские новеллы. М., 1971. С. 6.

[5] История русской литературы. Т. 1. Л., 1980. С. 370.

[6] *Левинтон А. Г.* Ганс Сакс // *Сакс Г.* Избранное. М.; Л., 1959. С. 17.

[7] *Адрианова-Перетц В. П.* Фольклорные сюжеты стихотворных жарт XVIII века // *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. С. 165.

[8] *Мелетинский Е. М.* Историческая поэтика новеллы. М., 1990. С. 8–28.

Державина О. А. Фацеции: Переводная новелла в русской литературе XVII века. М., 1962. С. 62.

[10] РНБ, Тит. 1627. Л. 81 об. – 82.

[11] ГИМ, Муз. 3502. Л. 13 об. – 14 об.

[12] Там же. Л. 81 – 81 об.

[13] Там же. Л. 86.

[14] *Гудзий Н. К.* Русская литература на переломе к новому времени: Стенограмма лекции. М., 1946. С. 10.

[15] *Кокорев А. В.* Русские стихотворные фацеции XVIII в. // Старинная русская повесть. М., 1941. С. 244.

[16] БАН, Тимофеева, 2. Л. 12 – 2 об.

[17] РНБ, Тит. 1627. Л. 73 об.

[18] Там же. Л. 88.

[9] Там же. Л. 94 об.

Кокорев А. В. Указ. соч. С. 266.

[21] Старичок-Весельчак, рассказывающий давние московские были. СПб., 1790. С. 57.

[22] *Кокорев А. В.* Указ. соч. С. 256–258.

[23] РНБ, Тит. 1627. Л. 80 об.

[24] Там же. Л. 89 об. – 90.

[5] Там же. Л. 85 об. – 86.

Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. М., 1976. С. 80.

[27] РНБ, Тит. 1627. Л. 89 об. – 90.

[28] *Мелетинский Е. М.* Историческая поэтика новеллы. М., 1990. С. 25.

Кокорев А. В. Указ. соч. С. 282.

[30] Там же. С. 271.

[31] БАН, Тимофеева, 2. Л. 16 об. – 17 об.

[32] Старичок-Весельчак... С. 58–63. Далее при цитировании номер страницы указывается в тексте статьи.

[33] Оба эти сюжета были чрезвычайно распространены и входили в собрание анекдотов о Балакиреве, знаменитом шуте Петра I (см.: «Полные анекдоты о Балакиреве, бывшем шуте при дворе Петра Великого», ч. 1–3. М., 1853. «Мнимая смерть Балакирева» – с. 8–10; «Своя земля» – с. 15–16).

[34] *Мочалова В. В.* «Низовое» барокко в Польше: Драматургия и поэзия // Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 129.

Бахтин М. М. Слово в романе // *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 216.

[36] РНБ, Тит. 1627. Л. 73 об. – 74.

[37] Там же. Л. 88 об. – 89 об.

[38] Там же. Л. 88 – 88 об.

Кокорев А. В. Указ. соч. С. 253.

[40] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 3 об. – 4.

[41] РНБ, Тит. 1627. Л. 78 об. – 79.

[2] БАН, Тимофеева, 2. Л. 14 – 14 об.

[43] *Кокорев А. В.* Указ. соч. С. 247–248.

[44] *Кокорев А. В.* Указ. соч. С. 252.

[5] Там же. С. 249.

[46] Там же. С. 280.

[47]РНБ, Q. XIV. 133. Л. 20.

[48] РНБ, Тит. 1627. Л. 95 об. – 96 об.

[49] Там же. Л. 75–76.

[50] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 4 об. – 5.

[51] *Кокорев А. В.* Указ. соч. С. 247, 248–249.

[52] РНБ, Тит. 1627 Л. 93 – 93 об.

[53] См.: *Кокорев А. В.* Указ. соч. С. 279–281.

[54] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 18 об.

[55] РНБ, Тит. 1627. Л. 87 – 87 об.

Дынник В. А. У истоков французской новеллы // Фаблио: Старофранцузские новеллы. М., 1971. С. 17.

Адрианова-Перетц В. П. Фольклорные сюжеты стихотворных жарт XVIII века // *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. С. 165.

[58] *Кокорев А. В.* Указ. соч. С. 249–250.

[59] Там же. С. 256–258.

[60] Там же. С. 244–245.

[61] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 16.

Кокорев А. В. Указ. соч. С. 250–251.

[63] БАН, Тимофеева, 2. Л. 19 об.

[64] *Кокорев А.В.* Указ. соч. С. 252–253.

[5] РНБ, Тит. 1627. Л. 95.

[66] РГБ, Тихонр. 562. Л. 40 – 40 об.

[67] Там же. Л. 79 об. – 80.

[68] БАН, Тимофеева, 2. Л. 1 – 1 об. Сюжет об увезенном обманом муже хорошо известен читателям русских волшебных сказок о мудрых девах.

[69] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 7 – 7 об.
[70] БАН, Тимофеева, 2. Л. 17 об. – 18.
[71] РНБ, Тит. 1627. Л. 74–75.
[72] Там же. Л. 74–75.
[73] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 10 – 10 об.
[74] РНБ, Тит. 1627. Л. 83 об. – 84.
[75] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 13 об. – 14.
[76] Там же. Л. 14 об. – 15.
[77] Там же. Л. 6 – 6 об.
[78] БАН, Тимофеева, 2. Л. 13 – 13 об.
[79] ГИМ, Муз. 3502. Л. 17.
[80] Там же. Л.10 об. – 11.
[81] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 15–16.
[82] Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 463.
[83] Там же. С. 28.
[84] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 8 об. – 9.

М. Ю. Люстров

НЕИЗВЕСТНОЕ СТИХОТВОРЕНИЕ Э. ЛИЛЛИЕМАРКА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

В XVII – первой половине XVIII столетия о литературе «соседственного государства» и в Швеции, и в России знали крайне мало; больше того, в представлении шведского автора начала XVII в. одним из доказательств варварства русских являлось отсутствие у них литературы [1]. Вместе с тем военные, политические, культурные взаимоотношения России и Швеции в конце XVII – первой четверти XVIII в. вызывали к жизни некоторые специфические литературные явления, вне всякого сомнения, подтверждающие существование в это время шведско-русских литературных связей. Так, на рубеже XVII–XVIII вв. возникла «шведская поэзия на русском языке».

В настоящее время известны стихотворные произведения знаменитого шведского лингвиста, автора словаря «Lexicon Slavonicum» Й. Г. Спарвенфельда, написанные им в 1684, 1697 и 1704 гг., а также обнаруженное нами в библиотеке университета Упсалы напечатанное в 1715 г. стихотворение некоего E. L.

Последнее сочинение входит в состав издания, посвященного бракосочетанию принца Гессен-Гассельского Фридриха и сестры Карла XII, шведской принцессы (а с 1718 по 1720 г. королевы) Ульрики-Элеоноры и включающего три стихотворения одного автора. Открывает сборник «Радостная песня» по случаю «высокорадостного бракосочетания», за ним следует «Нижайшее пожелание счастья, кратко с русского переведенное на шведский», представленное русским оригиналом и шведским переводом. Стихотворение на русском языке, подобно напечатанным русским текстам Спарвенфельда, набрано латиницей:

W` wysokom sem supruzestwe
Z` Nebesa zelajem
Wam wsaeko blagopoluczie
I` was obych blazajem
Wo serdse Dodrodjeteli
Jako Bizer sijaut
Wysokie Roditeli
Tu slavu umnozajut
I jako welikoduschie
WAM obym jest sobstvenno
My wsi zdes suszié
Prosim unizhenno
Wysokoi waschei milosti
Da by sochranili
Nas ot wsaekoi propasti
I my b` pokoino zili [2]

Примерно половина стихов этого текста написана 3-стопным ямбом с дактилическими и женскими окончаниями, и, таким образом, стихотворение E. L. относится к разряду «первых силлабо-тонических экспериментов» авторов европейцев, писавших по-русски: переводчика «Артаксерксова действа», Й. Г. Спарвенфельда, Э. Глюка и И. В. Пауса При этом русское стихотворение шведского автора принадлежит шведской поэтической традиции: перекрестная рифма встречается в шведских, но не в русских стихотворениях XVII – начала XVIII в.[4], а название панегирика «Нижайшее пожелание счастья» («En underdånig Luck-önskan») как перевод с русского не представлено и является типичным для произведений шведской панегирической поэзии XVII – начала XVIII в. (например, «Нижайшее пожелание счастья великодержавнейшему Королю и Господину Карлу Двенадцатому» (1698) К. Г. Шеблада (Siöblad) или «Пожелание счастья» (1713 г.) Ю. Руниуса (Runius)).

В свою очередь шведский «краткий перевод» представляет собой семистишие (aabccbb), написан правильным 4-стопным хореем и, таким образом, связан со стихотворением на русском языке лишь общей темой В русском подстрочном переводе шведский «краткий перевод» выглядит следующим образом:

Высокая Пара, Украшенная всеми Добродетелями,
Мы Вам желаем много Счастья

От ласкового Неба
И чтобы нежность, которая Вас питает,
Могла постоянно светить нам,
Чтобы мы могли в добром мире
Восхвалять Вас все время

При том, что оригиналом объявлен русский, а переводом — шведский текст, «пожелание счастья» новобрачным в нем исходит от неких «нас». Можно предположить, что подобно издавшему в 1697 г. «Плачевную речь» на погребение короля Карла XI Й. Г. Спарвенфельду автор «En underdånig Luck-önskan» подразумевал русскоговорящее население Швеции и связывал свое стихотворение с текущим политическим моментом. Однако в самом стихотворении какие-либо указания на этот счет отсутствуют, а популярная в шведской поэзии 10-х гг. XVIII в. тема «приятнейшего мира»[6] («Яркое Солнце возвращается из мрака темной Луны» О. Линдштейна) находит отражение лишь в стихотворении на шведском языке и появление «русского» сочинения не мотивирует. Скорее всего, издание стихотворного поздравления на русском языке объясняется лишь знакомством автора с этим иностранным языком. Вероятно, по этой же причине в переведенной Й. Г. Спарвенфельдом книге испанского дипломата Диего Сааведры Фахардо «Corona Gothica», повествующей о деяниях «вестготских королей», встречаются фрагменты на русском языке: перевод Спарвенфельда начинается с выдержки из Послания апостола Павла Римлянам (гл. 1, ст. 14) на греческом языке и ее «славянороссийского» перевода («Еллныем же и варварем мудым же и неразумелным должен есмь»[7]).

В Швеции начала XVIII в. было не так много людей, способных сочинить стихотворение на русском языке, и их имена хорошо известны. По всей видимости, автором поздравления 1715 г. был Энок Лиллиемарк (1660—1736), участник шведского посольства в Москве в 1684 г., в конце XVII в. переводчик губернатора Ингерманландии, а в 1701—1703 гг. личный переводчик Карла XII[8]. В 1705 г. Лиллиемарк вместе с Юханом Шмедеманом (Schmedeman) занимался дешифровкой писем русских военнопленных (эту службу Лиллиемарк описывает в своих записках 1730 г.[9]) и, в отличие от Спарвенфельда не

смог (или не пожелал) построить с ними отношения: в тех же записках говорится, что от русских он «получал большие дары, состоящие, по большей части, из дерзких слов и покушений на жизнь»[10]; в свою очередь Лиллиемарку принадлежит «Краткий анализ русских интриг по поводу различных трактатов» (1708), а в самом начале Северной войны, сразу после Нарвского сражения в 1700 г., он был первым, кто написал об обычае русских военачальников пить кровь пленных врагов. О шведском фэнрике Симоне Даниеле Бароне в номере нарвской газеты от 9 декабря 1700 г. рассказывалось, что он «был захвачен в плен, мучим, пытан огнем для того, чтобы он описал положение дел в крепости»[11]. Лиллиемарк же дополняет этот рассказ следующим замечанием: «да, это слишком ужасно; затем генерал Бутурлин ударил его в лицо и кровь, сопровождая все это варварскими словами, варварским же образом поглотил»[12].

К моменту издания стихотворений, в 1715 г., Лиллиемарк с русскими уже не общался, служил в Государственном архиве, и, таким образом, его панегирик является стихотворным подношением верноподданного чиновника.

ПРИМЕЧАНИЯ

Tarkiainen K. «Vår gamble arffiende ryssen»: synen på Ryssland i Sverige 1595–1621 och andra studier kring den svenska Rysslandsbilden från tidigare stormaktstid. Uppsala, 1974. S. 43.

[2] ОР Библиотеки университета Упсалы. Palmskiöld collection, 15

Гаспаров М. Л. Очерк истории русского стиха: Метрика. Ритмика. Рифма. Строфика. М., 2000. С. 34.

[4] В русской поэзии начала XVIII в. перекрестная рифма встречается в стихотворениях Феофана Прокоповича, использовавшего, кроме того, октавы и «сложные строфы с разной системой рифмовки» (*Николаев С. И.* Литературная культура Петровской эпохи. СПб., 1996. С. 119).

Выбор шведским поэтом именно этих размеров объясняется тем обстоятельством, что 3-стопный ямб и 4-стопный хорей «объединялись в сознании XVIII в., ...в западноевропейской поэзии аналоги их были обычны в песенной поэзии (3-стопный ямб преимущественно в светской песне, 4-стопный хорей также в духовной») (*Гаспаров М. Л.* Очерк истории русского стиха... С. 68). Таким образом, подтвержда-

ется намерение автора написать «русское» стихотворение 3-стопным ямбом.

[6] ОР Библиотеки университета Упсалы. Palmsk. 15. S. 1125.

[7] Corona Gothica Saavedriana en majus historia gothica Lumen Annexa a J. G. Sparfwenfeldt // ОР Библиотеки университета Упсалы. H. 286.

[8] J. G. Sparwenfeld's Diary of a Journey to Russia, 1684–87 (editor Ulla Birgegard). Stockholm, 2002. P. 325.

[9] *Almquist H.* Ryska fångar i Sverige och svenska i Ryssland 1700–1709. Karolinska forbundets ersbok. Stockholm, 1942. S. 50.

[10] Ibid. S. 51.

[11] Ibid. S. 75.

[12] Ibid.

НЕМНОГО О КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Самоделова Е. А.

ОПИСАНИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ СВАДЬБЫ КАК ПЕРВОИСТОЧНИК НАУЧНЫХ ЗНАНИЙ О РУССКОМ СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ

Рассмотрению подвергнутся письменные источники древнерусских свадеб: Архив Министерства иностранных дел (Дела о браках); «Древняя Российская вивлиофика» Н. И. Новикова[1] («розряды свадьбе», «чины свадебные» и описания княжеских и царских бракосочетаний за 1500–1648 гг.); «Домострой» (Новгородская традиция 1560-х гг., в том числе особенности среднего сословия праздновать свадьбу)[2]; «Иосифовский служебник» (1647), «Повседневных дворцовых времени государей царей и великих князей Михаила Феодоровича и Алексея Михайловича записок часть вторая» (1648)[3]; Г. К. Котошихин «О России в царствование Алексея Михайловича»[4].

Среди «Дел о браках» имеется «Доклад великому князю о назначениях при свадьбах князей Вельского, Шуйского и Пронского» (ок. 1534)

Второй пласт источников записи иностранцев, посещавших Московию и оставивших описания русской свадьбы. Это «Записки о московитских делах» Сигизмунда Герберштейна (был в Московии в 1516–1517 и 1526 гг.); «Книга о Московитском посольстве» Павла-Иовия Новокомского (написана в 1525 г. со слов толмача Димитрия Герасимова); «Донесение о Московии второй половины XVI века» Марко Фоскарино; «Описание России неизвестного англичанина, служившего зиму ⟨15⟩57–58 годов при Царском дворе»; «Путешествие в Московию» Рафаэля Барберини; «Начало и воз-

вышение Московии» Даниила Принца из Бухова (был в 1576 г.); «О государстве русском, или Образ правления русского царя (обыкновенно называемого царем Московским)» Д. Флетчера (был в 1591 г.); «Описание путешествия в Москву посла римского императора Николая Варкоча, с 22-го июля 1593 года»; «Путешествие в Персию через Московию 1602—1603 гг.» Стефана Какаша и Георга Тектандера; «История о Великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедимитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал, описал и обнародовал Петр Петрей де Ерлезунда в Лейпциге 1620 года»; «Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно» Адама Олеария (был в 1633—1643 гг.); «Свадьба Отрепьева. Из записок Георга Паерле»; «Краткое повествование о начале и происхождении современных войн и смут в Московии, бывших в непродолжительный период царствования нескольких государей ее, до 1610 года» Исаака Массы (был в 1601—1609 гг.); «Москва в 1612 г. (Отрывок из Записок Маскевича)»; «Русское государство в половине XVII века. Рукопись времен царя Алексея Михайловича» Юрия Крижанича (был в 1663 г.); «Путешествие по России голландца Стрюйса» (в марте 1669 г.); «О Дворе Российском при царе Алексее Михайловиче» и «Состояние России, описанное англичанином, который девять лет прожил при Дворе царя Русского (1679 года)» Самуила Коллинса; «Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии» Якова Рейтенфельса (был в 1671 г.); «Сказание Адольфа Лизека о посольстве от императора Римского Леопольда к великому царю Московскому Алексию Михайловичу, в 1675 году»; «Московия, или Известия о Московии, по открытиям английских путешественников, собранным из письменных свидетельств разных очевидцев...» Джона Мильтона; «Дневник Иоанна Георга Корба во время посольства императора Леопольда 1-го в Московское государство в 1698 году и проч.»; «Состояние России при нынешнем царе. Другое и более подробное повествование о России» Джона Перри (был в 1698—1715 гг.)[6].

Очень важно то, что фиксации конкретного варианта свадебного обряда велись порой параллельно сторонним

иностранным наблюдателем и русским знатоком. Например, данные о втором браке царя Алексея Михайловича с Натальей Кирилловной Нарышкиной в 1671 г. имеются в «Сказаниях светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии» Якова Рейтенфельса и в летописи из «Древней российской вивлиофики» Н. И. Новикова. Сведения не взаимозаменяемы, они органично дополняют одно другое, ибо относятся к разным этапам проведения свадебного обряда.

Все источники древнерусской свадьбы по социальному типу и национальной принадлежности вступающих в брак описывают пять разновидностей бракосочетаний: 1) московских великих князей или царей с княжнами Московии; 2) иноземных королей с дочерьми московских царей; 3) князей Московского государства с русскими боярскими девушками; 4) состоятельных русских людей; 5) простонародья. Некоторые авторы подчеркивают социальный статус вступающих в брак: в отдельную главу выделена «Свадьба боярская» у Г. К. Котошихина.

По географическому признаку древнерусские свадебные описания учитывают уже сформировавшиеся к тому времени две региональные разновидности – севернорусскую (представленную Новгородчиной) и среднерусскую (в данном случае – московскую) свадьбы.

Описания свадеб подразделяются на официальные, строго выдерживающие каноническую форму и наполненные разнообразными «писцовыми клише»; произвольно написанные русскими историками и иностранцами; созданные в анекдотическом ключе иноземными бытописателями.

Пример последнего – описание свадебного обычая москвитян англичанином: «Когда царю ⟨Алексею Михайловичу⟩ наступила пора жениться, со всей страны были собраны известные красавицы и привезены к нему; одну он полюбил и дал ей платок и кольцо; она явилась пред ним в другой раз в царской одежде; но Борис ⟨Иванович Морозов⟩ велел так туго привязать корону около головы ее, что она упала в обморок. Это назвали припадком падучей болезни; отец ее, бедный и старый дворянин, после мучительной пытки был сослан в Сибирь и с горя умер на дороге, оставив свое семейство в немилости. Девушка еще теперь жива, и никто не знает за нею никаких припадков. Многие

дворяне сватались за нее; но она всем отказывает и бережет платок и кольцо. Царь назначил ей пансион, чтобы загладить обиду, нанесенную отцу ее и семейству.

Борис Иванович предложил царю Марию, дочь Ильи Даниловича... Нынешняя царица часто ходила в лес по грибы. Она была недурна собой, и ее украшали драгоценные алмазы скромности, трудолюбия и благочестия. Она была обвенчана тайно из опасения колдовства, которое здесь весьма обыкновенно при браках. Борис Иванович сватался за младшую сестру ее Анну, женился на ней и думал, что положил прочное основание своему счастию. Но Анна не совсем была довольна; ибо он был старый вдовец, она же здоровая и молодая женщина, — и так вместо детей родилась ревность, а следствием оной была плеть в палец толщины»[7]

Давший это описание Самуил Коллинс служил в России в 1659—1668 гг. лейб-медиком и, по-видимому, с медицинской точки зрения интересовался колдовством на свадьбе, считая его типичным русским явлением. Он писал в 1679 г.: «Редко проходит свадьба, особливо между значительными людьми, без порчей и колдовства. Я сам видел молодого человека, бывшего в отчаянии от того, что невесту его испортили. Призывают после сего добрых колдунов, и они расколдовывают очарование, за деньги, разумеется»[8].

Русские исследователи нового времени с недоверием относились к свидетельствам иноземцев относительно древнерусских свадеб, иногда вообще не подозревая о существовании описаний XV—XVI вв. Так, А. В. Терещенко в 1848 г. сетовал о великокняжеских свадьбах: «Кой-где говорится о них иностранными писателями не прежде XVII ст., и то с большими пропусками, неверностями и сбивчивостью. Что сказал один, то повторялось всеми, с прибавлениями или с извращением смысла. Никто из иностранцев не передал нам ни одной свадебной песни, ни одного причитанья. В сочинениях их говорится только о некоторых обрядах, и преимущественно об одних странностях, ими же вымышляемых, или осмеивавших то, что было принято и освящено обычаем и временем, не думая, что обрядные действия их страны для других не менее смешны и странны»[9].

Многие описания древнерусских свадеб иноземцами были переведены на русский язык и напечатаны лишь на рубеже XIX–XX вв. и продолжают публиковаться до сих пор. Кроме общеизвестного положения о том, что любой исторический документ проливает новый свет на общественные события, дополняет и уточняет сложившиеся представления о развитии цивилизации, свидетельства иностранцев вписывают русскую историю во всемирную. Отстраненный взгляд иноземных государственных представителей и образованнейших бытописателей помогает постичь особенности русской истории, вписать ее в мировой контекст.

Показательно, что иностранцы пытались приблизить экзотические для них особенности древнерусской свадьбы к пониманию соотечественников через библейскую символику. Характерный пример – закрытость лица невесты при венчании: «В день свадьбы ее отводят в церковь, закрыв лицо покрывалом, как это сделала Ревекка, когда узнала, что идущий издалека ей навстречу был Исаак. Так что она не может никого видеть, и никто не может видеть ее лица. Затем таким же образом ее приводят и сажают за стол, и она остается закрытой до завершения свадьбы...» [10] Другой пример – венчание Григория Отрепьева с Мариной Мнишек: «Потом они стали между двух алтарей, где обвенчал их патриарх со многими церемониями, причем наиболее то было замечательно, что первосвятитель взял жениха и невесту за руки, обвел их кругом три раза, потом взял стакан с красным вином и, выпив из него сначала сам, давал пить трижды великому князю и великой княгине; после того поставил стакан на землю пред великим князем, который растоптал его ногами. Русские говорят, что сии церемонии представляют брак Галилейский: но это слишком старо» [11].

Также иноземцы улавливали и подчеркивали родство или некоторую общность в обрядах русских и восточных народностей: «...они идут в баню, или, если не идут туда, то обливаются с головой ведром воды, так как без этого чувствуют себя оскверненными, следуя в этом евреям и туркам» [12].

Обрядовая свадебная баня описана древнерусскими летописцами и продолжала бытовать на землях прежнего Московского государства и в начале XX в. Древнерусский свадебный ритуал

носил название «*мыльня*»: «У мыльни были...», «У воды у вымки, которой воде в мыльне быть...», «А в мыльню с государем ходили и в мовниках были...

Отголоском предвенчальной бани невесты является обычай «приходить с мылами» от жениха в Московской обл.: «Биз *мылоф* – этъ нештъ свадьба? Жыних сам *мылы́* пъкупаить. *Мылы́* ани такии: грибёнъчкя, зеркальца, кусочик мыльца, пряничик, сирёшки. Жыних *мылы́* энти пирит свадьбъй присылаить, а када сам принисёть. А мы увидим и кричим: "Ой, с *мылбми* идуть, *мылбми* идуть" И в акошкъ смотрим, как жыних *мылы́* будить дарить. А щас штой-та таких мылуф нетути» [14].

Рассмотрим подробнее в хронологической последовательности этапы древнерусской свадьбы.

В Древней Руси существовало *особое время для игры свадеб*, ограниченное определенным календарным сезоном — осеннезимним периодом; с наложением на него Рождественского и Великого постов (в посты и постные дни венчаться нельзя); исключавшее Святки, Масленицу, великие и храмовые праздники. Изредка запреты играть свадьбу и венчаться в неустановленное церковным законом и народной бытовой практикой время нарушались, что служило поводом к общественному порицанию.

Голландский географ Исаак Масса, находившийся с 1601 по 1609 г. в Москве, выражал мнение московского народа насчет неправедности свадьбы Лжедимитрия с Мариной Мнишек, включавшей въезд невесты в Москву 1 мая 1606 г. со встречей у шатров, назначение свадьбы на 2 мая и венчания 8 мая [15] Исаак Масса писал: «На другой день, в пятницу, был большой патрональный праздник св. Николая. В этот день москвитяне ни за какие блага в мире не назначили бы свадебного праздника (bruyloft); вот почему они были так оскорблены тем, что сам царь не почтил этого дня, нарушил их обычай, и они выражали друг другу свое негодование» [16].

Обычно проведение свадьбы в точном соответствии с календарной свадебной порой фиксировалось в древнерусских источниках: «Того жъ го́ду, генваря въ 16 день, свадьба государя царя и великого князя Алексея Михайловича...» [17]; «И генваря в 14 день, в пятницу, наперед его государской радости за два дня,

по его государеву указу введена государыня Марья Ильична в царицыны хоромы...» [18]

Уделялось большое значение возрасту сочетающихся браком — как нормативному, так и выходящему за привычные рамки. О 12-летнем возрасте женихов и 10-летнем — невест в 1576 г. сообщается в «Начале и возвышении Московии» [19]; о венчании 9—10-летних детей и — редко — 20-летних людей в 1602—1604 гг. писали Какаш и Тектандер [20]

Во многих описаниях свадьбы, сделанных как русскими летописцами, так и иностранцами, подчеркивается воля старших и уважаемых граждан при выборе супруги и сватовстве. Если речь идет о царе, то он, как правило, просит совета у патриарха (духовника), отца и советуется с боярами; царь же подбирал князю невесту. Про царя говорится в летописи: «Лета 7156 (1648), всесильного и всеблагого, в Троице славимого Бога нашего милости и пречистой Богородицы помощию великий государь, царь и великий князь Алексий Михайлович советовал со отцем своим и богомольцем, с великим господином святейшим Иосифом, патриярхом Московским и Всея Руссии и со своими государевыми бояры, чтоб ему, государю, сочетатися законному браку...» [21]

При сообщении о простонародной свадьбе указывается на волю родителей. Австриец Адольф Лизек отмечал в 1675 г.: «Брак у русских заключается по воле родителей; а жених и невеста даже не знают друг друга, потому что девиц в Московии держат в таких укромных отделениях домов, что их никто не может видеть. Если женщина прежде брака лишилась девства, то ее заключают в монастырь для очищения грехов иноческим воздержанием» [22].

Австрийцу вторил голландский живописец и путешественник Иоанн-Георг Корб в 1698 г.: «За женихов должны ходатайствовать их матери, или какая-либо другая баба; затем, если состоится согласие родителей невесты (без соизволения с их стороны брак считался бы незаконным)... По назначении приданого родители невесты составляют, так сказать, письменный веновный договор, который заключает в себе их, или родственников невесты, поручительство в целомудрии невесты...» [23]

О роли свахи при совершении сватовства и смотрин простого народа писал С. Коллинс в 1679 г.: «Большая часть супружеств между русскими заключается через посредство постороннее, и пышности при том не бывает. Обыкновенно пять или шесть женщин, знакомых жениху, смотрят невесту; тут происходит много хитростей»[24].

Из истории Древней Руси известно *два типа выбора будущего супруга*: 1) сватовство, когда в дом к родителям невесты засылаются сваты от жениха; 2) навязывание, когда родители невесты предлагают свою дочь в невесты.

Уже в «Записках о московитских делах» Сигизмунд Герберштейн в 1516 г. сообщал о «навязывании» невесты жениху ее отцом как оригинальном способе заключения брака.

Обычай навязывать невесту зафиксирован законодательно в 1663 г. в «Русском законе» автора «Записки Юрия Крижанича о миссии в Москву 1641 г.», который два раза был в России и провел около 15 лет в качестве ссыльного в Тобольске: «**И сей другій законъ рускій есть пособливъ же: еже двичиному ⟨девкиному⟩ отцу нѣсть замѣрно ⟨не зазорно⟩ удавать своеѧ, дочери: и обсылать да повѣщевать ⟨убеждать, склонять⟩ младенцевъ, дабы ю кій взялъ. Сей законъ гдѣ индѣ бы былъ позоренъ, и осуженъ: али такова осуда есть неразборна ⟨неразумна⟩. Разумъ бо кажетъ: еже мужу и женѣ въ брачномъ дѣлу еднаковъ имаетъ быть законъ. Аще нѣсть позорно младенцу просить дѣвойки: за что имаетъ дѣвойкѣ быть позорно опросить младенца? А особито гдѣ не она сама чинитъ, нить говоритъ; но неѧ отецъ или пріятели**»[25].

Обычай *навязывать невесту*, оставаясь достаточно редким, сохранялся в XIX–XX столетиях. В 1898 г. Д. Шишлов в селе Беломут Зарайского уезда Рязанской губернии зафиксировал этот обычай, относя его к далекому прошлому и ограничивая его возрастными рамками: «В среде крестьян сохранилось предание о существовавшем когда-то крайне оригинальном способе выдавать замуж засидевшихся невест. По рассказам, родители такой девушки сажали ее в салазки и возили по улицам села, выкликая: “Эй, надолба, надолба! Кому надо надолбу?” – Домохозяин, которого имелся взрослый сын – жених, приглашал родителей надолбы (невесты) к себе в дом, где без дальних проволочек

совершалось рукобитье, богомолье и прочие формальности, и свадьба следовала иногда на другой день»[26]

В первой половине XX в. в селах Секирино и Корневое Скопинского района Рязанской губернии также сохранялся обычай *навязывать* невесту[27] Сватом выступала сестра, тетка, брат невесты, изредка – мать; она входила и обещала в приданое корову, хлеба пудов двадцать, вина 10–15 четвертей, а также одеть-обуть жениха с ног до головы (пальто, костюм, сапоги, столько-то брюк, рубашек, кальсон). Иногда под окном оказывался сват от другой невесты, который слышал о приданом и сулил уже корову с телкой и т. п.[28] Р С. Липец, согласившись с мнением местных жителей, относит периоды активизации *навязывания* невесты к Первой мировой и Великой Отечественной войнам, а причину бытования обычая именно в шахтерских селах усматривает в экономической независимости девушек[29] Однако, как показывает история, корни обычая *навязывать невесту* уходят в Древнюю Русь.

Известны синонимичные (хотя и не взаимозаменяющие) обозначения брачного праздника: *свадьба, радость* и *каша.*

«*Радость*» в Киевской Руси и затем в Московском государстве являлось терминологическим обозначением свадьбы и брачного пира. В письме Владимира Мономаха говорится: «**А сноху мою (бѧше тебѣ) послати ко мне... да быхъ обуимъ и ѡплакал мужа ея и ѡны сватбы ею пѣснии мѣс; не видѣхъ бо ею первѣе радости, ни вѣнчаньа ею**»

Н. И. Новиков в «Древней Российской вивлиофике» приводит летописную запись свадьбы царя и великого князя Михаила Федоровича в 1626 г., где неоднократно народный свадебный обряд назван «радостью»: «А радость их государская была в воскресенье, февраля в 5 день»; «...указали на их царской радости»; «...и день радости нашея ныне» (речь цари при отцовском благословении); «И того дня радость была по их государскому чину, как бывало у прежних великих государей» Причем известно две редакции летописного описания этой свадьбы, и в первой (по Н. И. Новикову), помимо незначительных стилистических и орфоэпических разночтений, приведен еще один фрагмент с упоминанием «радости»: «А наперед царския радости за три дни, ввели государыню в царские хоромы и нарекли царевною»[32].

Аналогично у Н. И. Новикова имеется две редакции летописной статьи о свадьбе царя и великого князя Алексея Михайловича и Марии Ильиничны Милославской в 1648 г., и в первой содержится наибольшее число фраз с термином «радость»: «...и радость его государская была в неделю, генваря в 16 день (так!)»; «А в чинех, на той его государской радости, по его государеву указу были...»; «А генваря в 14 день, в пятницу, наперед его государския радости за два дня...»; «...изволил своей государской радости быть генваря в 16 день, в неделю»; «...и день раодости нашея быти завтре...» (в речи царя патриарху); «Да на прежних же государских радостях бывало в то время, как государь пойдет в мыленку...»; «Да в прежних же государских радостех бывало...»; «А бояре, и окольничий... славя и благодаря Бога о государской радости...»; «И радость была всем людем: и благодарение воздав и прославя Бога о государской неизреченной радости, пойдоша во свои домы, где кто стоял»; «А в четвертый день, в среду, на прежних государских радостех бывало...»[33] Во второй летописной редакции о царской свадьбе 1648 г. сказано: «...а своей государской радости изволил приказать быть генваря в 26 день, в с воскресенье» Почти теми же словами (очевидно, с пропуском невнимательного писца) сообщается о свадьбе царя Алексея Михайловича и Наталии Кирилловны Нарышкиной в 1671 г.: «...а своей государской радости изволил быть в 22 день, в воскресенье»[35]. Г. К. Котошихин в «О России во время царствования царя Алексея Михайловича» писал о царской свадьбе (по материалам первой, но придавая ей вид обобщения): «**А какъ у него** (царя) **будеть радость... и в томъ свадебном дѣле (отъ кого) учинится помѣшка, и того за его ослушание и смуту казнити смертію**»

Приведенные письменные источники очерчивают хронологический период бытования обрядового термина «радость», употреблявшегося по 1671 г. В книге «Быт русского народа» А. В. Терещенко (1848) сообщается: «*Радостъ* также выражала у нас свадебное веселье и свадьбу, — и это значение было самое древнее; оно встречается в XII веке» Специальная работа по разысканию словоупотребления «радости» в обрядово-свадебном значении по письменным фиксациям XVIII–XIX вв. не проводилась, и вообще нет никаких данных на сей счет: Петр I

ориентировал дворян на западно-европейский свадебный обряд (соответственно сменилась и обрядовая лексика). Однако в XX столетии при региональном изучении крестьянской свадьбы обнаружилось, что лексема «радость» широко представлена в свадебных песнях[38] С уверенностью можно допустить, что первопечатные песенники XVIII–XIX вв. также содержат свадебные песни (с теми же сюжетами и, возможно, с некоторыми иными), включающие слово «радость» в почти забытом терминологическом смысле.

«*Каша*» скорее являлась не самостоятельным термином для определения всего свадебного обряда, но главного обрядового этапа – свадебного пира. *Угощение кашей* утверждало законность брака: не случайно свадьба князя Александра Невского зафиксирована в летописи как «каша»: «**Оженися кн҃зь Олеѯандръ... вѣнчася в Торопчи; тоу кашю чини, а в Новѣгородѣ дроугую...**» В 1560-е гг. согласно предписанию «О чину свадебном» из «Домостроя» каша являлась обрядовым блюдом и занимала определенное место в структуре свадьбы: «Да друшко новобрашново рознашает ⟨кашу⟩, да пойдет ис подклета в хоромы...» и далее – «А наранье от мылни ездит друшка ко тестю да к тещи с кашею, что на подклете подносили новобрашъному...»[40] В Московии после государевой мыльни и раскрывания молодой в сеннике новобрачных кормили кашею: «А держал кашу государев большой дружка; а перед государынею кашу держала большая сваха» (1626); «А держал кашу государев больший дружка...»[41]

До венчания или до импровизированной первой брачной ночи – совершения таинства бракосочетания – жениху и невесте есть не полагалось. Это церковное предустановление зафиксировали иностранцы. Голландец Стрюйс в 1669 г. отмечал: «...жених, в сопровождении своих родных и священника, отправляется в дом невесты. Здесь вводят его в комнату, где накрыт стол, и на нем стоят три сорта различных кашаньев, к которым, однако, он не прикасается»[42]. Ему вторил С. Коллинс в 1679 г., касаясь уже послевенчального обеда: «Потом садятся за стол и сидят за ним несколько времени. Перед новобрачными находятся хлеб и соль, но они ничего не едят»[43].

В летописях зафиксированы этапы свадебного обряда: обручение, венчание, мыльня, пир, дарение и др.

В летописных фиксациях свадьбы указаны ***свадебные чины***: *свахи, дружки, тысяцкий* (*тысяцкой*), *сидячие бояре* и *сидячие боярыни*. Чины, согласно исполняемой роли, имели терминологические и смысловые разновидности: свахи и «с кикою сваха». Собрание некоторых чинов в определенном месте в конкретное время порождало обобщающие названия: «А поезд строили...», «Чины уряжали...»[44] Термин «свадебный поезд» дожил до сегодняшнего дня.

Помимо определенных свадебных чинов существовали еще «*чины без мест*», то есть приглашенные, но не исполняющие конкретно отведенной им роли лица, которые не имели права усаживаться за пиршественным столом в лучшие места. Жених приглашал: «А указал государь на своей государевой свадьбе быть всем в чинах без мест, а кто станет быть челом на кого о местах, и им быть в великом наказанье»[45]

Многие чины дублировались соответственно своему расположению по обе руки жениха и невесты или их обоих. Типичные писцовое клише — «с государеву сторону» и «с государынину сторону».

Посаженные родители садились «в отцово место» и «в материно место» около новобрачных. Соответственно у жениха имелось «государево место», а у невесты — «царицыно место».

Существовала разветвленная ритуальная терминология: «звать на место» («От отца приходил государя звать на место окольничей Борис Иванович Пушкин»[46]); «С колпаком за государем был...», «Конюшей был и около сенника ездил...» и «За государевым местом сорок соболей держал...»[47]; «Скляницу с вином нес в церковь...»[48] и др.

Во многом ритуальная терминология сводилась к описанию одного, но очень важного обрядового момента — поездки к венчанию, поэтому она касалась свадебной атрибутики и выражалась формулой: «предмет несли». Многочисленные свадебные атрибуты характеризовали бракосочетание как совершение таинства и устройство последующего пира, причем все это обставлялось продуцирующими магическими действиями, хотя и подчинялось общей церковно-христианской линии обряда.

Вот перечень свадебных атрибутов: «Государеву свечу несли...», «Фонарь несли...», «Каравай государев несли...», «Обручальные свечи нес...»[49] Указанные предметы были либо парными – для жениха и невесты, либо представлены во множестве.

Благоприятная и очистительная магия была заметна в сбережении пути жениха и невесты: «Путь государю и государыне слали от церкви к месту и от места к сеннику...» (то есть устилали коврами); «Перед государынею шел в собор и пути берег, чтоб никто не переходил...»[50]

Весь свадебный обряд (не считая довенчальных продолжительных ритуалов сватовства, смотрин, обручения и т. д.) продолжался обычно три дня: «А на государевой же свадьбе во все три дни...»[51]

На четвертый день царственных новобрачных посещал патриарх и происходил обряд дарения: «...в четвертый день после государевой свадьбы, приходил к государю святейший Иосиф Патриарх Московский и Всеа Русии со властьми, и государю царю и великому князю Алексею Михайловичу... и государыне царице и великой княгине Марье Ильичне здоровали и дарили»[52].

В простонародной среде пожелание здоровья новобрачным означало надежду породить много детей и обставлялось специальной обрядовой формулой и магической практикой: «а по выходе их церкви пономарь или дьячок... осыпает ее хмелем и желает ей таких же тучных детей, как хмель; другой сопровождает невесту в вывороченной наизнанке шубе и желает ей столько детей, сколько на шубе волосов» (1679)[illegible] Эта формула про хмель и обряжение в вывернутую мехом кверху шубу продолжает бытовать до сих пор. Причем образ хмеля, помимо обрядового присловья, проник в ряд свадебных песен, образовав самостоятельные песенные сюжеты.

Что касается обрядовых свадебных песен Древней Руси, то они не зафиксированы. Сохранилось лишь упоминание об их существовании и характере содержания. С. Коллинс писал в 1679 г.: «Хор молодых людей, мужчин и девушек, поет между тем эпиталаму и свадебные песни, сладострастные и бесстыдные в высшей степени»[54]. Русские летописцы отражали только обрядовую сторону торжества (с перечнем всех имен действующих

лиц или оставляя для них пропуски для последующего вписывания), полагая, очевидно, что традиционное словесное сопровождение второстепенно и известно соотечественникам – носителям фольклора.

Велика роль плети (кнута) на древнерусской свадьбе. С. Коллинс описывал в 1679 г.: «У мужа в одном сапоге находится плетка, а в другом серебряные деньги или какая-нибудь галантерейная вещица. Он приказывает жене разуть себя, и если она снимет сапог, где лежат деньги, их отдают ей, что означает для нее благополучие; но почитается несчастием, если она снимет сапог с плеткою; муж стегает ее один раз, что она и должна почитать началом всего, что будет с нею впоследствии» Этот обычай сохранялся до середины XX в.

В древнерусской свадьбе имелся ***параллелизм ритуалов*** и обрядовых действий, относящихся к жениховой и невестиной стороне. Часть параллельных ритуальных действ носит функционально одинаковые названия. Рассмотрим параллелизм на примере надевания кики на невесту и держания женихова колпака.

В ритуально-свадебном контексте термин упоминается в Московской Руси – в «Розряде свадьбе» 1526 г. и других летописных описаниях брачных церемоний за период с 1533 по 1648 г. в 13 вариативных писцовых клише: «...а колпак держати у великого князя...» (1526), «А колпак великого князя держал...» (1547), «А колпак у князь Юрья велел держати...» (1548), «А колпак государев держал...» (1554), «Колпак княжей держал...» (1555), «А колпак держати государя царя и великого князя...» (1572), «С колпаком за государем шел стольник...» (1648) и т. д. Известен и ритуал с колпаком жениха и в боярской свадьбе, которая описана в «Домострое» Сильвестра Медведева по списку 1560-х годов и относится к Новгородской земле: при устройстве постели новобрачных в сеннике – «Да туто ж устроити стол, покрыти фатою, где быти свечам и короваям в головах, да стольчик малой повыше того... да 2 мисы, одна под *колпак* или под шапку, а другая под кику» и далее – «...и тысяцкой, пришед, новобрачную вскроет, а молвит им: дай Господи вам здорово опочивати, – а свечи и короваи поставят на уготованных местех, и *колпак* и кику поставят на место»[57].

Женский аналог свадебного великокняжеского и царского головного убора – кика: в «Древней российской вивлиофике» Н. И. Новикова многократно описан специальный ритуал надевания кики. Средневековая московская свадьба интересна тем, что в ней равноправно сосуществовали параллельные ритуалы, проводившиеся порознь с женихом и невестой до венчания; в XVIII–XX веках сохранялась уже, как правило, лишь женская часть довенчального свадебного обряда, мужская же часть утрачена и представлена в лучшем случае лишь в отголосках. Такая печальная участь постигла и ритуал с колпаком жениха.

Параллелизм ритуалов можно рассматривать и под другим углом зрения – в числовом ключе: как парность событий, то есть некую количественную часть множества действий. В таком аспекте линию множественности составляют также все повторные, троекратные и повторяющиеся большее количество раз ритуалы. К ним относятся многочисленные однотипные действия: троекратные обходы дружкой свадебного поезда перед каждым выездом (за невестой, к венцу); пиршественные столы до венчания и после него; вручение подарков и благодарение за них на следующий день или возврат и т. п.

Древнерусская свадьба нашла отражение не только в письменных источниках, но и в изобразительных. А. В. Арциховский провел исследование древнерусских миниатюр на предмет соответствия их обрядам и выявил приоритет венчания над другими обрядовыми моментами: «Из церковных обрядов чаще всего изображается брак. Венцы при этом всегда имеют вид желтых тонких обручей. Над невестой венец держит женщина, а над женихом сам венчающий поп, т. е., так как это свадьбы княжеские, обычно епископ. Таких рисунков четырнадцать... В пяти случаях над невестой венец держит женщина, а над женихом мужчина в светской одежде, и у венчающих попов руки свободны... В двух случаях над невестой венец держит женщина, а над женихом венца нет... В одном случае наоборот – над женихом венец держит венчающий поп, а над невестой венца нет...»[58] Все описания касаются ритуала осенения венчающихся брачными венцами, порядок совершения которого хотя и варьировался, но являлся регламентированным.

Имеется миниатюра, отражающая венчание венценосного иноземца с дочерью московского князя: «Особая композиция изображает венчание по смешанному обряду польского короля Александра и московской княжны Елены Ивановны. Слева над Еленой держит венец православный поп, справа читает по книге католический епископ...»[59] Сюжет рисунка отображает представление о том, что женщине могли быть отданы царские почести (обычно принадлежавшие мужчине), если она исполняла представительскую роль и выступала от лица Московского государства при венчании.

Помимо брачных венцов, древнерусские миниатюры сохранили украшения, применявшиеся на свадьбе, но не игравшие ритуальной роли. А. В. Арциховский сообщал: «Для археолога-раскопщика было приятной неожиданностью найти изображения витых шейных гривен курганного типа. Это пока единственная находка курганных женских украшений в миниатюрах. Они изображаются в сценах свадеб у женихов и невест, впрочем, далеко не всегда. На шее их обычно по две или три. Среди них имеется несколько разновидностей. Чаще всего гривны жгутовые (или полужгутовые, без затылочной части решить это нельзя); от середины к концам они, как и в курганах, сужаются и вообще имеют много точных аналогий среди изучавшихся мною раскопочных гривен. Они нарисованы здесь во всех шести томах в двадцати трех миниатюрах... Интересно, что чаще всего они встречены в первом Остермановском томе, вообще наиболее архаическом по своим изображениям. Гривны эти археологам известны до XIV века включительно»[60].

Модернизацией гривен стали цаты, также украшавшие новобрачных: «От XVI века пока известны только цаты, подвесные иконные лунницы, происходящие от гривен и иногда называемые гривнами. Но те уже дутые, и поверхность их орнаментирована. ⟨...⟩ Цаты исконного типа в летописи тоже встречаются у невест и женихов; они легко узнаются по контуру и своему характерному орнаменту (кружочку). Они имеются в семи миниатюрах... Иногда гривны изображены гладкими. Тогда нельзя решить, что это такое: круглопроволочные гривны, встречаемые в курганах, или гладкие дутые цаты. Такие здесь в двенадцати миниатюрах... Есть еще цаты, покрытые

обычными кружочками и имеющие выступы вниз: килевидные (В 744), пальметовидный (там же), криновидный (Г 299 л). ‹...› Наконец, надо отметить ожерелья, которые исполняют роль гривен тоже на свадьбах, в восьми миниатюрах... Цвет гривен обычно желтый, можно предполагать золото, поскольку все это свадьбы княжеские и боярские»[61]

Описания древнерусской свадьбы являются первостепенным и начальным источников знаний об истоках свадебного обряда русских в его развивающейся региональной дифференциации.

ПРИМЕЧАНИЯ

Новиков Н. И. Древняя Российская вивлиофика. Мышкин, 1891. Т. 1, ч. I, II; 1896. Т. 4, ч. VII. 2-е изд.

[2] Домострой. М., 1990.

[3] Повседневных дворцовых времени государей царей и великих князей Михаила Феодоровича и Алексея Михайловича записок часть вторая. М., 1769.

[4] *Котошихин Г. К.* О России в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1906.

Ок. 1534 г. Доклад великому князю о назначениях при свадьбах князей Бельского, Шуйского и Пронского // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1905. Кн. 3. Отд. IV. С. 24–25.

Библиографию трудов иностранцев и свадебные фрагменты оттуда см.: Фольклорные сокровища Московской земли. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997.

[7] *Коллинс С.* О Дворе Российском при Царе Алексее Михайловиче // Московский вестник. М., 1828. Ч. 7. Отд. 2. Смесь. С. 246–247. Отрывок из кн.: The present State of Russia, in a letter to a friend at London, written by an eminent person residing at the great Tzars Court at Mosco for the space of nine years, illustrated with many copper plates. London, 1671 (2-е изд. 1698 – An Historical account of Russia).

[8] *Коллинс С.* Состояние России, описанное англичанином, который девять лет прожил при Дворе Царя Русского (1979 года) // Русский вестник. СПб., 1841. Т. 3. № 7–9. С. 166.

Терещенко А. В. Быт русского народа: В 7 ч. СПб., 1848. Ч. 2. Свадьбы. С. 47.

[10] Там же. С. 164.

Свадьба Отрепьева. Из записок Георга Паерле / Пер. с нем. Н. Устрялов // Сын Отечества. СПб., 1831. № 44/45. Раздел III. С. 353–364. Раздел II. 21–28.

[12] Там же. С. 164.

[13] Повседневных дворцовых времени государей царей и великих князей Михаила Феодоровича и Алексея Михайловича записок часть вторая. М., 1769. С. 60.

[14] *Войтенко А. Ф.* Лексический атлас Московской области. М., 1991. С. 35. Карта № 140-д. Вышгород Наро-Фоминского р-на, запись 1973 г. от М. Е. Полуяновой, 72 лет.

[15] См.: *Масса Исаак.* Краткое повествование о начале и происхождении современных войн и смут в Московии, бывших в непродолжительный период царствования нескольких государей ее, до 1610 года // Сказания Массы и Геркмана о смутном времени в России / Издание Археографической комиссии. СПб., 1874. С. 183–187, 190–193.

[16] Там же. С. 193.

[17] Повседневных дворцовых времени государей царей и великих князей Михаила Феодоровича и Алексея Михайловича записок часть вторая. М., 1769. С. 54.

[18] *Новиков Н. И.* Древняя Российская вивлиофика. Мышкин. 1891. Т. 1, ч. II. С. 177.

[19] См.: Начало и возвышение Московии. Сочинение Даниила Принца из Бухова, советника императоров Максимилиана II и Рудольфа II, и дважды бывшего чрезвычайным послом у Ивана Васильевича, великого князя Московского / Пер. с лат. И. А. Тихомирова // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1876. Кн. 4. Отд. IV. С. 62–63. Гл. «О браке».

[20] См.: *Какаш и Тектандер.* Путешествие в Персию через Московию в 1602–1603 гг. / Пер. с нем. А. Станкевича // ЧОИДР. 1896. Кн. 2. Отд. III. С. 23.

[21] *Новиков Н. И.* Древняя Российская вивлиофика. Мышкин. 1891. Т. 1, ч. II. С. 175.

[22] Сказание Адольфа Лизека о посольстве от императора Римского Леопольда к великому царю Московскому Алексию Михайловичу, в 1675 году / Пер. с лат. И. Тарнава-Боричевский // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1837. № 11 (ноябрь). С. 388–389.

[23] Дневник Иоанна Георга Корба во время посольства императора Леопольда 1-го в Московское государство в 1698 г. и проч. / Пер. с лат. Б. Женева и М. Семевского // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1867. Кн. 3. Отд. IV. С. 289.

[24] *Коллинс С.* Состояние России, описанное англичанином, который девять лет прожил при Дворе Царя Русского (1979 года) // Русский вестник. СПб., 1841. Т. 3. № 7–9. С. 165.

[5] Русское государство в половине XVII века. Рукопись времен царя Алексея Михайловича. Открыл и издал П. Бессонов: В 2 ч. М., 1860. Ч. 2. С. 97–98; об авторе см. Записка Юрия Крижанича о миссии в Москву 1641 г. М., 1901.

Российский этнографический музей (РЭМ). Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 2. Ед. хр. 1729. Л. 6. *Шишлов Д. С.* Белоомут Зарайского у. Рязанской губ. Свадьба. 11 дек. 1898 г. Машинопись.

[27] См.: *Гилярова Н. Н.* Музыкальный фольклор Рязанской области / Рязанский этнографический вестник. 1992. С. 92; Институт этнологии антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (ИЭА). Научный архив. Ф. 1379. Т. IV. Л. 14. *Липец Р. С.* Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на. Машинопись. 1949; Документальный фильм «Свадьба»: В 2 ч. Ч. 1. Секиринская свадьба / Под ред. Н. Н. Гиляровой. М.: Артель. Рубрика «Мировая деревня». Расшифровка текста наша. – *Е. С.*

[28] См.: ИЭА. Научный архив. Ф. 1379. Т. IV. Л. 14. *Липец Р. С.* Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на. Машинопись. 1949.

[29] Там же.

См.: Материалы для словаря древнерусского языка И. И. Срезневского. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 268 – под «сватьба=свадьба».

[31] *Новиков Н. И.* Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4, ч. VII. С. 71, 72, 73.

[32] Там же. Т. 1, ч. I. С. 1.

[33] Там же. Т. 1, ч. II. С. 175, 176, 177, 179, 180, 197, 198, 202, 203.

[34] Там же. Т. 4, ч. VII. С. 91.

[35] Там же. С. 93.

Цит. по: Словарь церковнославянского и русского языка, составленный вторым отделением Императ. АН. СПб., 1847. Т. IV. С. 4 – под «радость».

[37] *Терещенко А. В.* Быт русского народа: В 7 ч. СПб., 1848. Ч. 2. Свадьбы. С. 33.

[38] См. об этом: *Самоделова Е. А.* Рязанская свадьба: исследование обрядового фольклора / Рязанский этнографический вестник. 1993. С. 241–242.

[39] Материалы для словаря древнерусского языка И. И. Срезневского. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 1201 – под «каша».

[40] Домострой. М., 1990. С. 103, 104.

[41] *Новиков Н. И.* Древняя Российская вивлиофика. Мышкин. 1896. Т. 4, ч. VII. С. 89; 1891. Т. 1, ч. I, II. С. 197.

[42] Путешествие по России голландца Стрюйса // Русский архив. М., 1880. Кн. 1. С. 43.

Коллинс С. Состояние России, описанное англичанином, который девять лет прожил при Дворе Царя Русского (1679 года) // Русский вестник. СПб., 1841. Т. 3. № 7–9. С. 165.

[44] Повседневных дворцовых времени государей царей и великих князей Михаила Феодоровича и Алексея Михайловича записок часть вторая. М., 1769. С. 56.

[45] Там же. С. 62.

[46] Там же. С. 56.

[47] Там же. С. 57.

[48] Там же. С. 58.

[9] Там же. С. 59–60.

[50] Там же. С. 59–60.

[51] Там же. С. 61–62.

[52] Там же. С. 62.

Коллинс С. Состояние России, описанное англичанином, который девять лет прожил при Дворе Царя Русского (1979 года) // Русский вестник. СПб., 1841. Т. 3. № 7–9. С. 165.

[54] Там же.

[55] Там же.

Новиков Н. И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4, ч. VII. С. 9, 19, 22, 39, 47, 53, ср. с. 11, 32, 50, 60, 70, 78; 1891. Т. 1, ч. II. С. 186.

[57] Домострой / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В. В. Колесова. М., 1990. С. 93, 97.

[58] *Арциховский А. В.* Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944. С. 134.

[59] Там же. С. 134.

[60] Там же. С. 102.

[61] Там же. С. 102.

В. В. Зуйков

ИЕРУСАЛИМСКАЯ ИДЕЯ В МОСКВЕ КОНЦА XV – НАЧАЛА XVI в. И ЦЕРКОВЬ ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ В КОЛОМЕНСКОМ

Идея становится историческим фактом,
когда овладевает какою-либо практической
силой ⟨...⟩, которая перерабатывает ее в закон,
в учреждение, в обычай или художественное,
всем ощутительное сооружение.

В. О. Ключевский

Объединение в XV – первой половине XVI в. русских земель, складывание единого русского государства, превращение Москвы в столицу этого государства вызывало напряженную работу мысли. Средневековый человек мог осмыслить новое, доселе невиданное явление только через традицию, через соотношение с уже существующими или существовавшими образцами. Осмысление судьбы Московского государства было возможно только в рамках (христианской) церковной традиции, тем более что параллельно с объединением русских земель идет и формирование независимой Русской Церкви. Россия и Русская Церковь мыслится в это время как часть многовековой традиции, восходящей к евангельским временам. Еще в послании московского князя Василия Васильевича императору Константину XI Палеологу (1451 г.) говорится: «нашего православнаго христианьства благочестье... прияхомъ отъ Господа нашего Иисуса Христа, и отъ святыхъ его апостоль, и отъ божественныхъ святыхъ и богоносныхъ отецъ, учителей вселенскихъ и отъ святыя зборныя и апостольския Церкви

Премудрости Божия Святыя Софеъи, отъ вашия благочестивыя державы, от Цариграда, и от нашего прародителя, благочестиваго и святаго и равна апостоломъ великого князя Владимера, всея Руськая земля самодержъца, крестившага и просветившаго всю Руськую землю святым крещением»[1]

Обращение к временам евангельской истории неизбежно вызывало в памяти образ Иерусалима, один из важнейших образов христианской культуры. Иерусалим как город, хранящий подлинные свидетельства священной истории Ветхого и Нового Завета, был для христианского сознания важнейшим свидетельством подлинности и реальности событий, описанных в Священном Писании, что, естественно, привлекало многочисленных паломников. Однако значение Иерусалима не ограничивалось лишь областью исторических свидетельств и воспоминаний. Для средневекового сознания Иерусалим – это многоплановый сакральный образ, в котором сходятся представления не только о прошлом, но и о будущем. Вневременность Иерусалима была определена уже во времена первых христиан в Откровении Иоанна Богослова, где он был явлен как образ Небесного Иерусалима, сходящего с небес (Откр. 21, 1). Имя священного города стало символом обетования, а земной Иерусалим иконой Небесного града, Нового Иерусалима[2]. Со временем образ Нового Иерусалима стал отделяться от исторического Иерусалима и стал восприниматься как образ единственного и последнего христианского земного Града и первого Небесного. Новым Иерусалимом могло стать любое место на земле, но осмысливается этот Новый Иерусалим все равно через параллели с Иерусалимом историческим, земным.

Средневековая Русь усвоила обе стороны взгляда на Иерусалим: историческую и внеисторическую (вечную). Несмотря на значительную удаленность Руси от Святой земли, русские паломники доходили до христианских святынь и не только доходили, но и составляли описания своих путешествий (хожения). Уникальная значимость памятников Святой земли заставляла русских паломников пристально вглядываться в них (как и в сами святые места) и стремиться как можно подробнее рассказать о них своим соотечественникам, не имеющим возможности увидеть их воочию. Наиболее распространенным в рукопис-

ной традиции было описание путешествия, видимо, одного из первых русских паломников, игумена Даниила, совершившего свое путешествие в XII в., во времена господства в Иерусалиме крестоносцев. Черниговский игумен, зажегший на Гробе Господнем лампаду «от всей Русской земли», оставил настолько подробное и точное описание памятников Иерусалима, что известный исследователь христианской эстетики В. В. Бычков назвал это описание документально-искусствоведческим, а игумена Даниила – предтечей русского искусствознания[3] «Хожение» игумена Даниила было очень популярно в Древней Руси, сохранилось 154 списка этого произведения.

В конце XIV в. Иерусалим посетил Игнатий Смолнянин, сопровождавший смоленского епископа Михаила, ходившего в Царьград в 1389 г. вместе с митрополитом Пименом. Описание хождения Игнатия Смолнянина сохранилось более чем в двух десятках списков. Дьякон Троице-Сергиева монастыря Зосима путешествовал по православному Востоку в 1419–1422 гг. и оставил описание своего паломничества[4]. В середине XV в. еще один выходец из Северо-Западной Руси иеромонах Варсонофий совершил два путешествия в Палестину (1456 и 1461–1462 гг.). Его «хождение» известно в списках XV–XVIII вв. В 1465–1466 гг. поход на Восток совершил некий гость Василий. Исследователь древнерусских хождений Н. И. Прокофьев высказал предположение, что гость Василий и Василий Мамырев, назначенный в 1470 г. на высокую должность дьяка Посольского приказа, одно и то же лицо[6]. В этом случае путешествие это, вероятно, имело не только паломнический, но дипломатический, а возможно, и военно-разведывательный характер, а описание этого хожения служит официальным отчетом. Еще один русский дипломат (с 1588 г. дьяк Посольского приказа) Трифон Коробейников в конце XVI в. два раза был в Святой земле: в 1583–1584 гг. и 1593–1594 гг. и тоже оставил описание своего путешествия[7]

Мы перечислили наиболее известные записки русских паломников XII–XVI вв. Кроме того, по крайней мере в Москве, в XV–XVI вв. было известно греческое описание Иерусалима и его святынь – «Повесть Епифания о Иерусалиме и сущих в нем мест» и русский перевод этого сочинения[8].

Бытовавшие на Руси описания Святой земли позволяли русским людям более или менее наглядно представить себе топографию этих мест, хранящиеся там святыни и даже внешний облик находящихся там памятников архитектуры.

Внеисторический смысл Иерусалима как образа Небесного царствия, спускающегося с небес, смысл, который мог быть перенесен и в другие места, был воспринят русскими книжниками еще в киевский период. Иерусалим воспринимается как своеобразный первообраз для устроения русских городов, в основном центров княжеств. Митрополит Илларион в «Слове о законе и благодати» в связи с созданием Софии Киевской вспоминает библейский сюжет о постройке Иерусалимского храма, задуманного Давидом и осуществленного Соломоном. Эта связь с иерусалимским первообразом подчеркнута в посвятительной надписи на триумфальной арке Софии Киевской: «Бог посреди него, он не поколеблется! Бог поможет ему с самого раннего утра». 45-й псалом, обращенный к иерусалимскому храму, переадресован в данном случае Софийскому храму и Киеву. Подобно Иерусалиму, главные ворота Киева, украшенные князем Ярославом Мудрым, были названы Золотыми (через Золотые ворота вошел в Иерусалим накануне страданий и смерти Иисус Христос). Золотыми назывались и главные ворота Владимира – следующего стольного города Древней Руси. Идею преемственности и связи главных храмов древнерусских городов, а следовательно, и самих городов с иерусалимским храмом Гроба Господня и Небесным Иерусалимом подчеркивали и создаваемые в главных храмах особые драгоценные богослужебные сосуды – сионы[9] Известны новгородские и московские сионы, к значению которых мы еще вернемся. В принципе, любой православный храм таинственным образом связан с Иерусалимом и храмом Гроба Господня, так или иначе Иерусалим упоминается во всех службах суточного круга. Но Иерусалим как совокупность сакральных понятий не ограничивался пределами храма и богослужения. Со временем он стал одним из образов русской эсхатологии. Обострившееся в XV в. в ожидании конца «седьмой тысящи» русское эсхатологическое сознание представляет Московскую державу последним православным царством всемирной истории. Сложившееся в это время единое

Российское государство должно было осмыслить свое место в истории в соответствии с традицией, восходящей к священным первообразам (Иерусалим, Рим, Царьград). После падения Константинополя в 1453 г. Москва все чаще истолковывается как икона Нового Иерусалима. Это значение царствующего града осмысляется через параллели с земным Иерусалимом. Усиление интереса к иерусалимской теме было связано и с чисто политическими проблемами. Захват Константинополя турками, церковные противоречия между московской и литовской частями некогда единой русской митрополии и поддержка константинопольским патриархом в 1470 г. литовского митрополита привели к падению авторитета Константинополя в глазах русских людей и власти: «греческая ся уже православие изрушило». Во внутрицерковной политике последней четверти XV в. происходит переориентация на Иерусалимскую патриархию, и через нее осуществляются связи русской митрополии с вселенскими патриархами.

В 1479 г. завершается строительство Успенского собора в Кремле — главного храма единого государства, общерусского центра православия, где собираются «всякие божественные вещи и многочудесные мощи святых, и всякая святыня от конец земли». Тема преемственных связей Успенского собора с Иерусалимским храмом Гроба Господня была, по мнению Т. В. Толстой, одной из основных в идейной программе возводимого Иваном III главного храма Руси. Возможно, не случайно в качестве дня торжественной закладки храма митрополитом Филиппом I и великим князем Иваном Васильевичем было выбрано 30 апреля, день памяти апостола Иакова Зеведеева, первого из апостолов, принявшего мученическую кончину в Иерусалиме в 44 г. н. э.[10]

В московской литературной традиции пророчество о Москве-Иерусалиме приписывалось святому Петру митрополиту: «Яко по Божию благословению Всемогущия и Живоначальныя Троицы и Причистыя Его Богоматери церквей божиих будет и монастырей святых безчисленное множество и наречется град сей вторый Иерусалим (подчеркнуто мною. — *В. З.*) и многим державствам обладает (...) и вознесется Богом державства десницы его отныне и до скончания миру»[11].

В 1486 г. для Успенского собора были изготовлены особые богослужебные сосуды – сионы или иерусалимы. «Иерусалимы церковные» известны еще с домонгольского времени (сохранились иерусалимы Софии Новгородской и упоминания об иерусалимах Успенского собора во Владимире). Обычно они находились в алтаре на престоле и выносились диаконом на Великом входе во время торжественных богослужений. Присутствие этих предметов в храме служило знаком преемственности Соборной церкви Московского государства от Матери Церквей (Иерусалимской церкви) и одновременно подчеркивало ее самостоятельность[12].

Украшение и роспись Успенского собора продолжались 34 года и завершились уже в княжение Василия III в 1515 г.

Конец XV в. в России был временем напряженных эсхатологических ожиданий. Оканчивалась «седьмая тысяща» лет от сотворения мира, заканчивалась Пасхалия, что служило для современников признаками конца земной истории. Несостоявшийся в 1492 г. «конец света» вызвал необходимость составления новой Пасхалии, которая и была создана митрополитом Зосимой. В «Изложении пасхали» дана характеристика Ивана III как «новаго царя Константина новому граду Констянтину – Москве и всей Русской Земли». Град Константина – Константинополь, которому уподобляется Москва, в большинстве известных списков «Изложения» назван «Новым Иерусалимом»[13]. Ивана III и Константина Великого сближают их функции христианских государей, хранителей веры, борцов с еретиками и, возможно, храмоздателей. Константин Великий – строитель первых христианских храмов в Святой земле, а также нового царствующего града – Константинополя; Иван III – строитель нового Успенского собора, других кремлевских храмов и новых городских стен. Перестраивая кремлевский ансамбль, украшая Успенский собор, московский князь символически воспроизводил деяния равноапостольного императора.

Работы по перестройке ансамбля Кремля продолжались и после смерти Ивана III его сыном и преемником великим князем Василием Ивановичем. Возможно, что обновление Вознесенского монастыря привлекло внимание князя и его окружения ко второй после Голгофы и Гроба Господня важнейшей

христианской святыне исторического Иерусалима — Елеонской горе и храму Вознесения.

Для средневекового христианского сознания события Христова Вознесения и само его место имели еще и эсхатологический смысл. Сразу же после Вознесения, прямо на Елеонской горе прозвучало обетование о втором пришествии Христа: «Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, приидет таким же образом, как вы видели его восходящим на небо» (Деян. 1, 11). Церковное предание предполагало, что во втором пришествии Христос вернется на тоже место, откуда он вознесся.

Местом, в котором возможно было устроить «подмосковный Елеон», соотнесенный с Москвой как иконой Иерусалима, стало давнее владение московских князей — село Коломенское. Великий князь Василий III мог обратить внимание на Коломенское в 1527 г., когда организовывал здесь оборону против нашествия крымского царевича Ислама. Возможно, что на княжеский выбор оказал влияние местный рельеф: с левого низкого берега Москвы-реки высокий и крутой правый берег выглядит как своеобразная гора.

Устроение «подмосковного Елеона» началось в наиболее спокойный и счастливый период правления Василия III. В июле 1514 г. был возвращен Смоленск, в 1518 г. присоединено Стародубское княжество, в августе 1521 г. после бегства в Литву рязанского князя Ивана было ликвидировано последнее формально независимое княжество, к началу 1526 г. разрешилось дело о расторжении брака с Соломонией Сабуровой, в 20-е гг. заключено новое докончание со служилыми князьями, ограничившее их права распоряжаться землей, к концу 20-х гг. был установлен фактический протекторат Москвы над Казанским ханством.

В августе 1530 г. у великого князя появляется долгожданный наследник престола, с рождением которого чаще всего связывается строительство храма Вознесения в Коломенском. О значимости первого в Коломенском каменного храма говорит та торжественность, с которой было отпраздновано его освящение 3 сентября 1532 г. На нем присутствовал сам великий князь и малолетний княжич Иван, братья великого князя, освящал храм митрополит Даниил с двумя архиереями и собором ду-

ховенства[14]. Формуляр летописного сообщения об освящении храма Вознесения в точности соответствует формуляру сообщения об освящении Успенского собора в Кремле[15].

Особое значение и характер храма Вознесения подчеркивает и его необычный внешний облик, над объяснением которого уже не одно столетие работают историки и искусствоведы. Появление столпообразного центрического храма, перекрытого каменным шатром, возможно, было связано с описаниями храма Вознесения близ Иерусалима. Древнейший храм на Елеонской горе, построенный святой царицей Еленой представлял собой круглое центрическое сооружение, ротонду. Об этом писал уже русский игумен Даниил: «И есть место то (место Вознесения. — *В. З.*) оздано всё комарами около и верх на комарах тех создан есть, яко двор (...) и посреди того двора созданъ аки теремец кругло, и есть без верха; (...) и в том теремци под самым верхом тем непокрытым лежит камень святый, иде же стоясте нозе пречистеи Владыки нашего и Господа»[16].

Описание игумена Даниила указывает еще на одну интересную черту храма на Елеонской горе. Это был храм с «непокрытым верхом». По данным знатока Иерусалима, начальника Русской духовной миссии, архимандрита Киприана (Керна), в древности был обычай строить на Елеоне церкви без куполов, чтобы в них над головой постоянно видеть то небо, в которое вознесся Спаситель[17] По климатическим условиям в России вряд ли возможно было построить церковь с «непокрытым верхом», но шатровая форма (возможно позаимствованная из деревянной архитектуры) позволяла построить храм без купола, с иллюзией свободного воздушного пространства над головой.

В Иерусалиме о событиях Вознесения Христа и преданиях, с ним связанных, свидетельствовало и рассказывало само место. В Коломенском же эти идеи нужно было сделать более наглядными и очевидными. Тем более что храм строился как придворный, великокняжеский, и не был рассчитан на большое количество богомольцев. Раскрытие, объяснение, толкование посвящения храма должно было использовать язык (знаковую систему) понятный людям XVI в.

Восприятие и толкование храмовой архитектуры в восточнохристианской традиции складывается из двух уровней: образ-

ного и знаково-символического. Причем только в единстве эти уровни толкования позволяют максимально полно раскрыть духовное содержание, глубинный смысл архитектурного образа[18]. Знаково-символическое толкование развивается, в основном, в традициях осмысления литературных (библейских и гимнографических) текстов; образное – строится на зрительных ассоциациях и аналогиях. Попытаемся применить данный подход к рассмотрению архитектурных особенностей храма Вознесения Господня.

В конце XV – начале XVI в. из всех литературных жанров на первый план выходит гимнография. Г. К. Вагнер называл этот жанр ведущим в русском искусстве этого времени и подчеркивал его влияние на другие жанры и виды искусства[19].

Выбор гимнографии определяется тем, что именно этот жанр литературы наиболее тесно связан с архитектурой. Церковные тексты и песнопения исполнялись непосредственно в храмах, и если при строительстве храма зодчие могли и не знать точно, какие иконы и утварь будут украшать его, то посвящение храма, которое было заранее известно, несомненно, привлекало внимание к службе того праздника или святого, которому был посвящен храм. Взаимосвязь внешнего облика церкви Вознесения в Коломенском и праздника, которому он посвящен, очевидна: эффект «вознесения» здания над высоким берегом Москвы-реки неоднократно отмечался исследователями. Кроме зрительного эффекта «вознесения», внешний вид храма в Коломенском можно связать с иконой праздника, воплотившей в себе все основные идеи евангельского события. Таким образом, применительно к церкви Вознесения можно использовать понятие «архитектурная икона».

Мысль о храме как архитектурной иконе или, переводя это слово на русский язык, – архитектурном образе Вознесения Господня, основывается, прежде всего, на символическом характере всего средневекового христианского мировосприятия, на совершенно особом образном языке искусства этого времени, призванного служить «показанию невидимого». Средневековый символизм предполагал и теснейшую взаимосвязь между знаком (символом) и смыслом обозначаемого или,

если пользоваться более привычными для христианского мировоззрения категориями, связь между образом и первообразом.

Традиционный для России выбор для храма возвышенного места в случае с церковью Вознесения Господня приобретает особое значение, ибо само событие, которому она посвящена произошло на горе в окрестностях Иерусалима: «Сказав сие, Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их. (...) Тогда они возвратились в Иерусалим с горы, называемой Елеон, которая находится близ Иерусалима» (Деян. 1, 9–12, см. также Мф. 28, 16, 17).

Но еще ближе облик храма в Коломенском образу, нарисованному в одной из паремий (отрывки из ветхозаветных книг, читаемые накануне праздника) Вознесения Господня: «Тако глаголет Господь: будет в последняя дни явлена гора Господня и дом Божий на краех гор и превознесется превыше холмов. И приидут на ню вси языцы и рекут: приидите, да взыдем на гору Господню и в дом Бога Иаковля» (Ис. 2, 2–3). Кажется, что вид, открывающийся на церковь Вознесения с левого берега Москвы-реки, является точной иллюстрацией приведенного текста пророка Исайи. Перед нами действительно высокая гора и почти на самом краю ее храм, возвышающийся над окрестными холмами.

Расположенный на берегу Москвы-реки, противоположном берегу, рассчитанный на восприятие с большого расстояния, храм этот должен был стать не столько местом поклонения (как великокняжеский храм он был недоступен большинству людей), сколько объектом поклонения. В средневековой русской традиции, в частности в произведениях Иосифа Волоцкого, высказывалась мысль о необходимости почитания «божественных церквей».

Художественные и конструктивные особенности храма Вознесения подчеркивают особый сакральный характер самого здания. М. А. Ильин, изучавший проблему возникновения шатрового зодчества, привел немало примеров существования задолго до XVI в. напрестольных сеней и других сооружений с шатровым завершением. «Внутри напрестольные сени, – писал он, – отмечали важнейшее место в храме, так как считалось, что на престоле восседает невидимо сам Христос»[20]. В Коломенском

мы видим, что сень «выносится» из алтаря наружу, и вся церковь превращается в своеобразную сень, храм-киворий. Алтарная часть Вознесенского храма внешне никак не выделена, так что весь он может восприниматься как единое священное пространство, единый алтарь. Из толкования символического значения частей храма Симеона Солунского следует, что алтарь «через страшный убо жертвенник, священную сиречь трапезу, небесного являет Владыку», то есть самого Христа. Таким образом, церковь может символически восприниматься как образ самого Христа, восшедшего на Елеонскую гору.

Сравнение облика церкви Вознесения с толкованиями Симеона Солунского позволяет сделать еще одно наблюдение. Согласно Симеону, храм изображает собой два мира – видимый и невидимый, небо и землю: небо – через «священный алтарь», землю же – через сам храм. В нашем случае во внешнем облике храма нет этого разделения. Учитывая то, что храм посвящен Вознесению, эта черта здания приобретает особый смысл, ибо Вознесение толкуется как событие, соединившее небо и землю и уничтожившее границу, преграду между двумя мирами. В первой песни канона праздника Вознесения эта мысль выражена достаточно отчетливо: «Земля тайно ликует и небесная веселья исполняются о Вознесении Христове, яже древле разстоящая соединившему благодатию и вражды преграждение разорившему» [21].

Наиболее характерной особенностью архитектуры церкви Вознесения является подчеркнутый вертикализм, устремленность ввысь. На это «работает» и сама форма шатра, и килевидные кокошники, вырастающие один из другого, и декоративные щипцы на стенах. Все это создает впечатление легкости и невесомости здания. Камень, из которого построен храм, зрительно теряет свою тяжесть и плотность и устремляется, «возносится» вверх. Эффект дематериализации камня, лишение его природной тяжести, вызывает ассоциации с готической архитектурой. В коломенском храме, конечно, не достигается свойственного зрелой готике впечатления полного преображения, бесплотности материала, но стремление к этому ощущается вполне отчетливо. Готические элементы могут объясняться влиянием иноземных мастеров, однако сравнение архитектурного образа

с кругом идей и представлений о празднике Вознесения также помогает в понимании данных особенностей рассматриваемого памятника. Вознесение было восхождением Христа на небо вместе с плотью, плотью воскресшей, преображенной, утратившей тяжесть. Это, с одной стороны, было чудесным и уникальным событием, а, с другой стороны, — знаком, обещанием будущего преображения плоти в момент всеобщего воскресения: «Чини аггельстии, человеческое естество видевше, Спасе, совосходимо, Тебе непрестанно удивляеми славяху. (...) Ужасахуся аггельстии лици, Христе, зряще тя с телесем вознесшися» (Канон праздника. Песнь 3)[22]. Удивление ангелов вознесению Христа во плоти было преобразовано, воплощено зодчими XVI в. в удивление человека при виде каменного храма, лишенного тяжести каменного сооружения. Внешняя легкость при этом сочетается с колоссальной толщиной стен, имеющих многократный запас прочности, следовательно, можно предположить, что строители церкви Вознесения вполне сознательно стремились достигнуть впечатления легкости и воздушности высокого здания, но, не будучи уверенными в своих силах, достигли лишь внешнего эффекта, который не был связан с конструкцией храма.

Будучи устремленной вверх, к небесам, церковь в Коломенском одновременно крепко стоит на земле, связана с землей столбами окружающего храм гульбища. Гульбище церкви, над которым парит основной столп храма, вызывает в памяти икону Вознесения Христова, нижнюю часть которой занимают фигуры апостолов и Богоматерь — столпов христианства и его проповедников, а в верхней части располагается фигура Христа, возносимого ангелами на небо. Конструкцию храма также можно сравнить с иконой Вознесения. М. А. Ильин заметил, что основной объем здания как снаружи, так и внутри представляет собой единую структуру, при которой все угловые части имеют мощные столбы, поднимающиеся вверх на большую высоту и разделенные узкими простенками[23] Этих выступающих столбов — 12, что соотносится с числом апостолов, обычно изображаемых на иконе Вознесения[24]. Восьмигранный объем, в который переходит группа столбов, может восприниматься как символ Богоматери, ибо восьмигранник, или восьмиконечная

звезда, является необходимым компонентом многих символических богородичных икон XVI столетия.

Облику храма Вознесения наиболее близки иконографические особенности иконы Вознесения Господня из Псковского Вознесенского монастыря, «Вознесение Новое», написанной в 1542 г. при архиепископе Макарии[25] Обращает на себя внимание и изображение камня в нижней части иконы. Это «камень кругл», с которого, по преданию, вознесся Христос. Символика следа или стопы исходит из библейских пророчеств: «Это место престола Моего и место стопам ног Моих» (Иез. 43, 7); «Вот на горах стопы благовестника, возвещающего мир...» (Наум 1, 15). Камень Вознесения упоминается также в «Хожении игумена Даниила». Изображение «камня кругла» известно в русском искусстве с первой половины XVI в., преимущественно в псковских иконах из праздничных чинов[26], что говорит о единстве литературных источников и о свободном отношении к иконографическому канону, свойственных псковской художественной традиции, и, по-видимому, известных автору или авторам храма Вознесения в Коломенском.

Еще одной особенностью храма Вознесения в Коломенском является расположение тронного места не внутри храма, а на галерее-гульбище. Сам по себе храм был великокняжеским и не нуждался в специально выделенном месте для князя, так как весь был своеобразным княжеским местом. Необычно и расположение этого трона в восточной части гульбища, против алтаря. Скорее всего, трон этот предназначался не для земного владыки, а Владыки небесного.

Восточная часть гульбища, на которой располагается тронное место, опирается на пять столбов, образующих своеобразные ворота с четырьмя арками, причем пройти через эти ворота невозможно. Зрительно тронное место располагается над этими воротами как раз там, где при традиционной форме храма должна быть расположена алтарная абсида. Ворота, храм и трон напоминают одно из видений пророка Иезекииля, связанное с грядущим царством Божием: «И привел меня к воротам, к тем воротам, которые обращены лицом к востоку (здесь и далее выделено мной. – *В. З.*). И вот слава Бога Израилева шла от востока (...) и слава Господа вошла в храм путем ворот,

обращенных лицом к востоку (...). И я слышал кого-то, говорящего мне из храма (...) сын человеческий, это место престола Моего и место стопам ног Моих, где Я буду жить среди сынов Израилевых вовеки» (Иез. 43, 1–7). Сопоставление текста пророка Иезекииля и восточного фасада церкви Вознесения позволяет предположить, что тронное место в восточной части гульбища может восприниматься как этимасия, «престол уготованный», ожидающий пришествия Царя Небесного. И хотя ко времени строительства храма в Коломенском эсхатологическое напряжение должно было несколько ослабнуть, Русское государство все равно ожидало второго пришествия Христа и как последнее христианское царство «Третий Рим», «Новый Израиль» готовилось к нему.

Псковский старец Филофей в послании великому князю Василию Ивановичу написал, что для Русской Церкви уже исполнилось пророчество царя Давида: «Се покой Мой в век века, где вселюся, яко изволих его» [27]

К сожалению, неизвестно, располагались ли над троном какие-либо изображения, да и от самого трона XVI в. сохранились лишь довольно незначительные фрагменты. Однако в документах, связанных с ремонтом церкви Вознесения в 1834 г., имеются сведения, что «сверх места царского» находился некий «Образ Святых», который надлежало «сохранить во всякой целости». В. Е. Суздалев предположил, что «Образ Святых» над царским местом был древним и почитаемым, что и вызвало бережную заботу о нем архитектора Е. Д. Тюрина [28]. Изображение святых вокруг престола были характерны для композиции Страшного суда, где сам престол зачастую изображался пустым или с возлежащими на нем Орудиями страстей.

Строительство храма Вознесения в Коломенском было продолжением устроения Москвы во образ земного и небесного Иерусалима. В 30-е гг. XVI в. это великокняжеское село становится своеобразным подмосковным Елеоном — местом воспоминаний о Вознесении Христа и ожиданий Его второго пришествия. Сам храм может рассматриваться как архитектурная икона, выражающая на своеобразном архитектурном языке основные богословские идеи и понятия, связанные с Вознесением Христа.

Следует также отметить, что строительство Вознесенской церкви не было последним мероприятием, связанным с развитием и воплощением в Москве Иерусалимской идеи. В том же 1532 г., когда был освящен храм в Коломенском, Василий III приказал пристроить к церкви Иоанна Лествичника в Кремле храм Воскресения, а так как храм Иоанна Лествичника «иже под колоколы» считался приделом Успенского собора, то в Успенском соборе должен был появиться престол, посвященный Воскресению. Это еще более усиливало сходство Успенского собора с храмом Гроба Господня и Воскресения в Иерусалиме.

В заключение представляется возможным поставить вопрос об авторе столь глубокой богословской программы храма в Коломенском. В связи с тем, что храм великокняжеский, логично предположить участие самого князя Василия III, достаточно искушенного в богословии сына византийской царевны, в разработке этой программы. Однако трудно предположить, что в стороне от столь грандиозного богословского замысла остался митрополит Даниил. По словам единственного биографа и исследователя сочинений митрополита Даниила В. И. Жмакина, он пользовался большим влиянием в делах государственных и церковных во время княжения Василия III, особенно после заключения им второго брака. Ученик и преемник по игуменству Иосифа Волоцкого, Даниил своими богословскими познаниями и своей редкою начитанностью возвышался над всеми своими русскими современниками[29]

Взгляд на Москву как на новый Иерусалим, последнюю великую христианскую державу, отразился в составленном при участии Даниила «Русском Хронографе». Поэтому вполне достоверно предположение о непосредственном участии митрополита Даниила в устроении подмосковного Елеона в Коломенском. Изучение же богословского наследия митрополита Даниила, возможно, даст дополнительные сведения о его участии в разработке идейной программы храма Вознесения Господня.

ПРИМЕЧАНИЯ

Синицына Н. В. Третий Рим. М., 1998. С. 99; РИБ. Т. 6, № 71. С. 575–586.

[2] Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 3.

Бычков В. В. Духовно-эстетические основы русской иконы. М., 1995. С. 95.

[4] Книга хожений / Сост. Н. И. Прокофьев. М., 1984. С. 16.

[5] Там же. ППС. Т. XV, вып. 3. М., 1896. С. 54.

[6] Книга хожений. С. 17.

[7] ППС. Т. IX. СПб., 1889. С. 1–71. Записки русских путешественников XVI–XVII вв. / Сост. Н. И. Прокофьев. М., 1988. С. 33–67.

[8] ППС. 11 вып. Т. IV, вып. 2. СПб., 1886. С. 32.

Стерлигова И. А. Иерусалим как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. С. 50.

[10] ПСРЛ. Т. 25. С. 294; *Кассиан* (*Безобразов*) *епископ.* Христос и первое христианское поколение. Париж; М., 1996. С. 159.

[11] *Забелин И. Е.* История Москвы. М., 1990. С. 36.

[12] *Стерлигова И. А.* Указ. соч. С. 52.

[13] *Тихонюк И. А.* «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVII вв. М., 1986. С. 45–61.

[14] ПСРЛ. Т. 13, ч. I. С. 65.

[15] На этот факт первым обратил внимание М. В. Печников.

[16] ПЛДР. XII в. М., 1980. С. 48–49.

Киприан (*Керн*) *архимандрит.* Отец Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме. М., 1997 С. 170.

[18] *Бычков В. В.* Указ. соч. С. 30–31.

Вагнер Г. К. Проблема жанров в древнерусском искусстве М., 1974. С. 185; *Он же.* Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987 С. 191.

[20] *Ильин М. А.* Русское шатровое зодчество. М., 1980. С. 36–38.

[21] Триодь цветная. М., 1648. Л. 437 об.

[22] Триодь цветная. Л. 448–448 об.

[23] *Ильин М. А.* Указ. соч. С. 30.

[24] Хотя согласно евангельскому тексту при Вознесении присутствовали только 11 апостолов, но на иконах XV–XVI вв. в их числе изображается и апостол Павел, как бы восполняющий апостольское число.

[25] Псковская икона XIII–XVII вв. Л., 1990. Кат. 81. С. 307.

[26] Там же. Кат. 68, 77, 102, 112.

[27] ПЛДР Конец XV–первая половина XVI в. С. 441.

[28] *Суздалев В. Е.* К истории создания иконостасов и росписи церкви Вознесения в Коломенском // Коломенское: Материалы и исследования. Вып. 1. М. 1990. С. 69.

[29] *Жмакин В. И.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1885. С. 133.

Аверьянов К. А.

О СТЕПЕНИ ДОСТОВЕРНОСТИ «ЖИТИЯ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО»

Одной из крупнейших фигур отечественной истории XIV в. является игумен Троице-Сергиева монастыря Сергий Радонежский. По подсчетам В. А. Кучкина, в распоряжении исследователей имеется 12 упоминаний о Сергии в летописях и 7 документов, где прямо или косвенно называется троицкий настоятель[1]. Если вспомнить, что многие из русских князей того времени упоминаются летописцем 1–2 раза, становится понятным, что еще при жизни он привлекал пристальное внимание современников. Однако, несмотря на это, составить последовательную биографию Сергия на основе только этих источников не представляется возможным, поскольку они относятся главным образом к последним годам жизни будущего святого и практически ничего не говорят о его юности и начале духовной карьеры.

Поэтому историк для характеристики личности Сергия должен обратиться к его «Житию». Данный памятник известен исследователям очень давно, однако пользоваться им долгое время было затруднительно ввиду того, что на протяжении столетий жизнеописание самого почитаемого на Руси святого неоднократно перерабатывалось, исправлялось, в него вносились порой малодостоверные сведения. В результате этого в нем появлялись явные ошибки и неточности. Плодом этого явилось то, что в научной и популярной литературе приводятся различные даты основных вех его жизни. Так, появление Сергия на свет датировалось временем от 1313 до 1322 г., основание им Троицкого монастыря определялось промежутком между 1337

и 1345 гг. Неясно было даже то, сколько лет прожил Сергий (70 или 78), а отсюда разной оказывалась дата его кончины (1391, 1392 или даже 1397 г.) Эти несоответствия отмечали уже младшие современники Сергия. Не зря в некоторых списках его «Жития» не упоминается возраст, в котором он умер, если говорится о времени его рождения, и наоборот[2].

Неудивительно, что перед исследователями встала задача выделить из множества дошедших списков «Жития» наиболее ранние, а следовательно, наиболее достоверные. Ее удалось успешно решить Б. М. Клоссу. Выявив более 400 рукописей, содержащих «Житие» Сергия, он сравнил списки, определил редакции и дал картину их сменяемости. Благодаря этому историки получили возможность восстанавливать биографию Сергия не по случайно набранным фактам из разных переделок его «Жития», а на основании наиболее надежных сведений, содержащихся в древнейших редакциях[3].

Из анализа, проделанного Б. М. Клоссом, выяснилось, что первоначальная редакция памятника была составлена Епифанием Премудрым в 1418 г., спустя более четверти века после кончины Сергия[4]. Важно отметить ту тщательность, с которой Епифаний работал над «Житием». Хотя он знал Сергия не понаслышке, будучи иноком обители еще при самом преподобном, при создании жизнеописания он опирался не только на собственные воспоминания. Осознавая все значение фигуры Сергия, он стремился донести до потомства даже малейшие детали из жизни того, кого уже начинали почитать святым. Для этого он расспрашивал старшего брата Сергия Стефана, собирал сведения о нем от Сергиева келейника, выпытывал подробности у старцев обители «самовидцев» троицкого игумена. Эта работа, по собственному признанию Епифания, заняла у него более двух десятилетий[5], но в итоге тщательной перепроверки всех свидетельств очевидцев было создано жизнеописание Сергия.

Насколько оно точно? Тот факт, что первым биографом Сергия были использованы в основном, если не исключительно, лишь устные рассказы современников, наложил известный отпечаток на само «Житие». В нем мы не встретим точных дат с указанием того или иного года, имеется лишь последовательная

смена эпизодов биографии Сергия, когда можно твердо говорить только о том, что данное событие в его жизни произошло раньше или позже того или иного. Подобная особенность характерна для всех мемуаров, написанных по устным рассказам, а не только для данного памятника. Как правило, рассказчики предпочитают излагать общий ход событий, а не указывать ту или иную конкретную дату. Такова особенность человеческой памяти, и с этим надо считаться.

Когда позднейшие историки стали восстанавливать хронологию жизни Сергия, именно это обстоятельство привело к разногласиям в определении точных дат тех или иных событий, в зависимости от того, как датировались ими предшествующие. Тем не менее, в руках у исследователя имеется возможность установить действительную хронологическую шкалу почти всех важнейших фактов биографии Сергия. Это происходит благодаря тому, что рассказчик на вопрос слушателя — когда произошло то или иное событие? — обычно приурочивает его к другому, более заметному, дату которого нетрудно выяснить из летописей или других источников. Не являлись исключением из этого правила и собеседники Епифания. Именно это обстоятельство и позволяет решить вопрос о степени достоверности составленного им «Жития».

Уточняя дату рождения Сергия, Епифаний выяснил, что это событие произошло «въ княжение великое тферьское при великом князе Димитрии Михаиловиче, при архиепископе пресвященнем Петре, митрополите всеа Руси», в год, когда была «рать Ахмулова»[6]. Речь, в данном случае, идет о нападении на русские земли татарской рати под предводительством Ахмыла. Судя по летописям, оно имело место в 1322 г.[7] Как указал В. А. Кучкин, эта же дата получается и при ином расчете. Точная дата смерти Сергия — 25 сентября 1392 г. содержится в Троицкой летописи[8] Согласно «Похвальному слову Сергию», написанному тем же Епифанием Премудрым, Сергий жил 70 лет[9] Путем вычитания этой цифры из даты кончины также выводится 1322 г.[10]

Из дальнейшего рассказа «Жития» становится известным, что семи лет от роду мальчика отдали учиться грамоте, но она давалась ему крайне трудно, его наказывали и паренек неоднократно обращался в молитвах к Богу с просьбой помочь ему вы-

учиться грамоте. В итоге все это привело к развитию ранней религиозности у подростка, и, когда ему не было еще 12 лет, мать попрекала его за излишнее молитвенное рвение: «И двою на десять не имаши лет, грехи поминаеши. Кыа же имаши грехы?»[11] Так проходило в пределах Ростовского княжества детство будущего святого. Зная дату рождения Сергия, нетрудно выяснить, что последний эпизод относится к 1334 г.

Но позднее, судя по «Житию», произошли события, заставившие семью навсегда покинуть родные пределы. Его отец Кирилл, будучи когда-то богатым человеком, «напослед на старость обнища и оскуде». Виной разорения семьи, как пишет Епифаний, стали частые «хоженья» с князем в Орду, где необходимо было раздавать щедрые подарки хану и ордынским вельможам, нередкие татарские послы, которых надо было принимать и кормить вместе с их многочисленной свитой, тяжкие «дани и выходы», которые нужно было платить в Орду. Ситуацию усугубляли неоднократные «рати татарские», накатывавшиеся на Ростовскую землю, и, наконец, частые «глады хлебные»[12].

Начало оскудения семьи ростовского боярина Епифаний относит ко времени «егда бысть великаа рать татарьская, глаголемаа Федорчюкова Туралыкова, егда по ней за год единъ наста насилование, сиречь княжение великое досталося князю великому Ивану Даниловичю, купно же и досталося княжение Ростовьское к Москве». Затем, по велению великого князя, в Ростов приехали московский воевода «именем Василий, прозвище Кочева, и с нимъ Мина». Их пребывание в Ростове сопровождалось многочисленными издевательствами и насилием со стороны москвичей — многих ростовчан ограбили, изранили и изувечили. «И бысть страх великъ на всех слышащих и видящих сия, не токмо в граде Ростове, но и въ всех пределех его». В этих условиях Кирилл, не дожидаясь худшего, счел за благо покинуть Ростовское княжество и переселиться в более безопасный Радонеж[13]

Когда произошло переселение семьи? Поскольку данное событие стало переломным в жизни Сергия, его датировка явилась предметом особого внимания историков. В частности, это попытался сделать В. А. Кучкин. Самым легким оказывается определение времени татарской рати.

После известного восстания 15 августа 1327 г. в Твери, хан Узбек вызвал к себе злейшего противника тверских князей Ивана Калиту и приказал ему наказать тверичей. Из Орды московский князь возвратился с татарским войском и направился на Тверь, «а с нимъ 5 темниковъ, великихъ князей, Федорчукъ, Туралыкъ, Сюга, и прочии». Чуть позже к ним присоединился князь Александр Васильевич Суздальский[14]. По расчету В. А. Кучкина, разгром Твери происходил зимой 1327–1328 гг. В благодарность за подавление восстания хан в 1328 г. разделил Владимирское великое княжение между русскими князьями, участвовавшими в этой экспедиции, — Иваном Калитой и Александром Суздальским. После смерти последнего в 1332 г. под управление Калиты перешла и вторая часть великого княжения. Именно к этому году и отнес В. А. Кучкин переезд семьи. При этом он обратил внимание на то, что, по Епифанию, одной из причин ухода Кирилла в Радонеж стали «глады хлебные». Между тем, по наблюдениям историка, за все время княжения Ивана Калиты летописи лишь единственный раз упоминают о голоде — и это тоже 1332 г.[15] Таким образом оказывается, что сын Кирилла покинул Ростов в сравнительно юном возрасте — всего лишь 10 лет от роду[16].

При всей кажущейся проработке этой версии, она не выдерживает критики. Б. М. Клосс отметил, что согласно тексту «Жития» упреки матери 12-летнему сыну в излишней набожности относятся еще к ростовскому периоду жизни семьи. Отнеся это событие к 1334 г., можно утверждать, что ранее этой даты семейство Кирилла еще не покинуло пределов Ростовского княжества[17] От себя добавим, что весьма сомнительной оказывается и привязка переселения к голодному 1332 г., ибо в «Житии» недвусмысленно говорится о «частых гладах хлебных». К тому же вызывает сомнение и то, что Кирилл, спасаясь от московского «насильства» со стороны Ивана Калиты, решает добровольно вместе с семьей переселиться во владения именно этого, а не какого-либо другого князя, что выглядело бы более естественным.

Все это заставляет искать либо ошибку историка в определении даты переезда семьи, либо предположить, что составленное Епифанием «Житие», основанное на позднейших рас-

сказах, является источником малодостоверным и содержащим ошибочные факты.

Склониться ко второй точке зрения, на первый взгляд, заставляет одно место «Жития». Кирилл переселился на новое место не один: «с ним и инии мнози преселишася от Ростова... в Радонежь, ю же даде князь великы сынове своему мезиному князю Андрею. А наместника постави въ ней Терентиа Ртища, и лготу людем многу дарова и ослабу обещася тако же велику дати»[18].

Б. М. Клосс, анализируя данное место «Жития», обратил внимание на одно противоречие. Радонеж никак не мог принадлежать младшему сыну Калиты Андрею. До нас дошла, причем в подлиннике, вторая духовная грамота Ивана Калиты, составленная в 1339 г. Согласно этому документу, московский князь разделил все владения между наследниками, в числе которых видим и Андрея, но при этом Радонеж пришелся на долю второй жены Калиты Ульяны «с меншими детми»[19] Ульяна пережила своего мужа приблизительно на 30 лет, и лишь после ее смерти ее владения были поделены уже между внуками Калиты — великим князем Дмитрием (будущим Донским) и его двоюродным братом Владимиром Андреевичем Серпуховским, причем Радонеж достался князю Владимиру. По мнению Б. М. Клосса, это произошло около 1374 г. — об этом свидетельствует упоминание о разделе бывшего «княгинина оудела Оульянинa» в составленном приблизительно в это время докончании Дмитрия и Владимира Андреевича[20]. Отсюда исследователь сделал вывод, что агиограф напрасно решил, что Радонеж достался младшему сыну Калиты — князю Андрею Ивановичу[21]

Таким образом, перед исследователем встает дилемма. Если предположить, что Радонеж достался серпуховским князьям лишь начиная с Владимира Андреевича, о чем вроде бы свидетельствуют княжеские духовные и договорные грамоты, оказывается, что «Житие», составленное Епифанием, уже с момента своего создания является источником крайне ненадежным, содержащим ошибки и неточности. Но, зная тщательность проработки Епифанием всех, даже мельчайших, эпизодов жизни Сергия, можно предположить и обратное. За это говорит его точность в изложении деталей, к примеру, той, что наместни-

ком князя Андрея в Радонеже являлся некий Терентий Ртище – подробность, которая не несет никакой идеологической нагрузки и которую трудно было выдумать. Епифаний указывает, что Кирилл переселился в Радонеж не один, сообщая при этом имена других ростовчан, последовавших за ним. С некоторыми из них агиограф явно встречался и беседовал (об этом говорит фраза «Онисима же глаголют...»[22]), и все они единогласно утверждали, что Радонеж во время переселения семейства Кирилла принадлежал не Ульяне, а младшему сыну Калиты.

Но, приняв эту позицию и предположив, что Радонеж являлся собственностью уже князя Андрея Ивановича, мы вступаем в противоречие с духовной грамотой Ивана Калиты, согласно которой Радонеж был завещан его второй супруге. Поскольку Ульяна скончалась на рубеже 60–70 гг. XIV в., а Андрей в 1353 г., становится понятным, что последний никак не мог владеть этой волостью[23]

И все же указанную проблему возможно решить. Для этого следует обратиться еще к одному источнику – завещанию 1353 г. старшего сына Калиты великого князя Семена Гордого. В нем, перечисляя свои владения, он упоминает среди прочих и село Деигуниньское (ныне Дегунино, район на севере Москвы)[24] Для нас интересно то, что согласно завещанию Калиты, оно выделялось Ульяне[25]. Но каким образом это село еще при жизни княгини оказалось в руках ее пасынка? Возможно предположить, что аналогичным образом из рук Ульяны другому сыну Калиты перешел и Радонеж.

Ответ на этот вопрос станет очевидным, если вспомнить, что и Деигуниньское, и Радонеж, и другие владения выделялись Калитой не единолично Ульяне, а вместе «с меншими детми». В своем завещании московский князь пояснял, что речь шла о двух его дочерях от второго брака – Марии и Феодосии[26]. Личность последней хорошо известна. Впоследствии она вышла замуж за князя Федора Романовича Белозерского и была в живых еще в 1389 г., когда ее имя встречается в завещании Дмитрия Донского[27] Что же касается другой дочери Калиты – Марии, то кроме упоминания в духовной грамоте своего отца, сведений о ней более не встречается.

Тем не менее, у нас все же имеется возможность хотя бы приблизительно установить дату ее кончины. В завещании Ивана Красного читаем фразу: «А что волости за княгиню за Оульяною, ис тых волостии по ее животе дети мои дадут дчери ее Сурожик, село Лучиньское»[28]. Из того, что в данном источнике речь идет только об одной дочери Ульяны, становится понятным, что ею являлась Феодосия, а Марии к этому времени уже не было в живых. По тогдашнему обычаю выморочное имущество, приходившееся на долю умершей дочери Калиты, должно было быть выделено из всего комплекса владений Ульяны и поделено между оставшимися наследниками московского князя. Тот факт, что одно из сел, ранее принадлежавших Ульяне, упоминается в завещании Семена Гордого 1353 г. также свидетельствует о ранней кончине Марии.

Вполне оправданным будет предположение, что раздел доли Марии должен был быть оформлен специальным соглашением между князьями. Действительно, до нас дошел, хотя и с множеством лакун, договор Семена Гордого с братьями. Хотя он решал целый комплекс взаимных отношений между сыновьями Калиты, можно предположить, что одним из поводов для его составления послужила необходимость раздела земель, приходившихся на долю скончавшейся к тому времени младшей дочери Калиты. Об этом, в частности, свидетельствует та его статья, согласно которой между Семеном, Иваном и Андреем делятся шесть сел, которые, вероятно, и представляли собой долю Марии[29]

Но из завещания Калиты известно, что помимо сел Ульяне были выделены и волости. Поэтому возможно полагать, что в несохранившейся до наших дней части договора говорилось не только о разделе сел части удела Ульяны, приходившейся на долю Марии, но и волостей. Если это так, то становится понятным, что Епифаний не ошибался, когда говорил о том, что ростовский боярин переселился с родичами именно во владения младшего сына Калиты Андрея.

Отсюда вытекает основной вывод Сергий появился в Радонеже не в ранней юности (1332 г.), как полагает В. А. Кучкин, а во времена княжения Семена Гордого, уже достаточно взрослым и сформировавшимся человеком, после того

как согласно заключенному между братьями договору Радонеж достался младшему из них — Андрею. Тем самым снимается отмеченное Б. М. Клоссом противоречие «Жития», согласно которому еще в 1334 г. семья Кирилла проживала в Ростовском княжестве.

Не менее важным представляется и другой вывод — «Житие» Сергия, составленное Епифанием, является уникальным для XV в. по своей точности источником, в чем нам еще не раз придется убедиться. Поскольку в наших руках оказывается замечательный по надежности компас, тем самым в значительной мере облегчается и главная задача данного исследования — установление точных хронологических привязок основных этапов биографии будущего святого вплоть до принятия им монашества.

Что же непосредственно подтолкнуло Кирилла переселиться со всей семьей в Радонеж? На этот вопрос Епифаний дает четкий ответ: прибытие в Ростов Василия Кочевы и Мины, которые «възложиста велику нужу на градъ да и на вся живущаа в нем» Но когда это произошло?

Для этого необходимо обратиться к анализу событий, происшедших на Руси после того, как 31 марта 1340 г. умер великий князь Иван Данилович Калита. Поскольку получение великокняжеского стола требовало утверждения со стороны хана, 2 мая 1340 г. старший сын Калиты Семен вместе с братьями отправился в Орду. Но задача оказалась не из легких. Одновременно с московскими князьями в Орде оказались Василий Ярославский, Константин Тверской, Константин Суздальский и «прочии князи русстии» и Семену, очевидно, пришлось оспаривать свое право на великое княжение в борьбе с другими претендентами. Об этом говорит его растянувшееся пребывание в Орде. На Русь он возвратился только осенью, и 1 октября 1340 г. был торжественно посажен во Владимире на «великомъ княжении всея Руси»

Судя по тогдашней практике, получение ханского ярлыка на великое княжение потребовало от Семена огромных денежных затрат. В Орде он, очевидно, влез в долги и сразу после вокняжения на владимирском столе вынужден был приступить к их возвращению, при этом явно не выбирая методов и средств.

Согласно летописи, одним из первых пострадал Торжок: «Тоя же осени князь велики Семенъ Ивановичь посла въ Торжекъ бояръ дани брати, и начаша силно деяти». Поскольку Торжок находился в совместной юрисдикции Новгорода и Москвы, новоторжцы послали «с поклономъ в Новъгород», откуда в Москву прибыло посольство со словами: «еще, господине, на столе в Новегороде еси не селъ, а уже бояре твои силно деють»

Можно предположить, что одновременно с Торжком подобные экспедиции для выколачивания денег были посланы и в другие города, подвластные Москве, в том числе и в Ростов, куда направились Василий Кочева и Мина, о чем упоминается в «Житии» Сергия. В литературе, исходя из предположения, что переезд семьи Кирилла состоялся в 1330-е гг., данную экспедицию обычно относили ко времени Ивана Калиты. Ныне же, выяснив, что переселение ростовского боярина состоялось при Семене Гордом, и связав ее с аналогичными событиями в Торжке, ростовские события следует датировать тем же временем, что и посылку московских бояр для сбора дани в Торжок, — поздней осенью 1340 г. При этом отметим точность Епифания в изложении событий. Исследователи, читая фразу агиографа: «Егда изиде по великого князя велению и послан бысть от Москвы на Ростовъ акы некый воевода единъ от велможъ, именем Василий, прозвище Кочева, и с нимъ Мина»[34], как было уже сказано, подразумевали под великим князем Ивана Калиту. Но у Епифания о имени великого князя ничего не говорится.

Экспедиция москвичей осенью 1340 г. и связанные с ней различные поборы в итоге заставили семью ростовского боярина искать новых мест для привычной спокойной жизни. Выбор их пал на Радонеж, оказавшийся в руках младшего брата Семена Гордого Андрея.

Еще одним показателем точности Епифания является место «Жития», сообщающее, что переселенцы из Ростова «пришедша въ тую же весь, глаголемую Радонежь, ю же даде князь великы сынови своему мезиному князю Андрею» Казалось бы, в качестве великого князя упоминается Иван Калита, но, если вспомнить, что по договору Семена Гордого с братьями последние обязывались «чтить» великого князя «въ отцево место» ·

у нас появляется еще один довод в пользу точности и выверенности теста Епифания.

Оказывается точным Епифаний и в той детали, что переселение Кирилла было связано и с «чястыми глады хлебными» Если обратиться к хронике природных явлений, то помимо отмеченного В. А. Кучкиным голода 1332 г., якобы единственного за все время княжения Ивана Калиты, в летописях можно найти другие подобные случаи. Летописец под 1330 г. отмечает: «того же лета бысть сухмень велика» Под 1337 г. зафиксировано: «тое же осени бысть поводь велика» Понятно, что эти природные аномалии не могли не привести к гибели значительной части урожая. При этом летописец, судя по всему, отметил далеко не все из них[40]

Поскольку Радонеж стал владением князя Андрея только после заключения договора Семена Гордого с братьями, становится понятным, что дальнейшим этапом нашего исследования должно явиться определение даты составления этого документа, ибо в литературе на этот счет имеются серьезные разногласия.

В дореволюционной историографии он обычно датировался 1340 или 1341 г., смотря по тому, к какому из этих годов историки относили смерть Ивана Калиты (он скончался 31 марта 1340 г., но из-за сбивчивости хронологии некоторые летописи относили это событие к 1340 г., тогда, как другие – к 1341 г.). Подобная датировка грамоты основывалась на фразе соглашения, о том, что князья «целовали есмы межи собе крестъ оу отня гроба»[41] Во второй половине XX в. в литературе появились иные датировки этого источника. Так, Л. В. Черепнин доказывал, что выражение «оу отня гроба» является не прямым указанием, что братья приносили клятву непосредственно у могилы отца, а просто символической фразой, которой высказывалось «уважение к памяти покойного московского князя Ивана Даниловича Калиты». Это представляется тем более обоснованным, поскольку нам известно, что Семена Гордого не было на похоронах отца – в этот момент он находился в Нижнем Новгороде. При этом Л. В. Черепнин полагал, что соглашение было заключено в конце княжения Семена – в 1350–1351 гг.[42] Примерно к этим же выводам пришел и А. А. Зимин, предложивший датировать до-

кончание концом 1340-х гг. (до зимы 1350/51 г.)[43]. Последним по этому поводу высказался В. А. Кучкин. Он обратил внимание на то, что, несмотря на дефектность текста, в докончании сохранилась статья, согласно которой Семен в случае смерти младших братьев должен был позаботиться об их женах и детях, не лишать их земельных владений и не посягать на служивших им бояр: «...(ко)го из нас Богъ отъведет, печаловати(ся княгинею его и) детми, как при ж(ивоте, так и по жив)оте, а не (обидети тобе, ни) имати ничего ото княгини и отъ детии, чимъ ны (кого благословилъ отецъ нашъ по ро)зделу. (А по животе кто из бо)яръ и слугъ иметь служити у наших княгинь (и у детии..., нелюбья не) держати, (ни посягати) без исправы, но блюсти, как и своих»[44]. По мнению исследователя, этот пункт мог появиться только после того, как женился младший из братьев Андрей (это произошло летом 1345 г.) и у него появились дети, т. е. не ранее весны 1346 г.

Особое внимание в грамоте уделялось «коромоле» боярина Алексея Петровича Хвоста. В чем она заключалась, из текста соглашения неясно, однако в нем имеется пункт, что братья не должны принимать его в службу. Также выясняется, что имущество опального боярина было конфисковано великим князем и часть его получил средний брат Иван. Младшему же Андрею из имущества Алексея Хвоста ничего не досталось[45] Между тем, из летописи известно, что весной 1347 г. Алексей Хвост ездил в числе сватов в Тверь за невестой для великого князя[46] Поручение это было достаточно важным, и, на взгляд историка, его невозможно было поручить опальному боярину. Тем самым «коромола» Алексея Петровича по отношению к великому князю относится к более позднему времени или, иными словами, произошла после 1347 г. В этом В. А. Кучкина убедило упоминание в завещании Семена Гордого 1353 г. среди прочих села Хвостовского на Клязьме, очевидно ранее конфискованного у Алексея Хвоста[47] Отсюда, по его мнению, вытекает, что опала на него продолжалась вплоть до конца жизни Семена Гордого и только после того, как великим князем стал Иван Красный, опала с боярина была снята и он получил должность московского тысяцкого.

Определяя время заключения договора, В. А. Кучкин полагает, что он был составлен весной – летом 1348 г. Основанием для этого послужило то, что под 1348 г. летописи сообщают о приходе из Орды великого князя Семена и добавляют: «а съ нимъ брать его князь Андреи»[48]. В известии отсутствует имя среднего из братьев – Ивана, который, по мысли историка, поддерживал крамольного боярина (не случайно тот именно при нем стал московским тысяцким). Но конфликт между братьями, вызванный на взгляд В. А. Кучкина, противодействием митрополита Феогноста по поводу беззаконного с церковной точки зрения третьего брака Семена, был вскоре исчерпан, и в том же году, как свидетельствует летопись, «князь великий Семенъ, погадавъ съ своею братиею съ княземъ Ивраномъ и Андреемъ и съ бояры», отправил послов в Орду[49] Тем самым между ними были восстановлены мир и согласие[50]

Поскольку данная датировка договора Семена Гордого с братьями вступает в полное противоречие с известными нам по «Житию» Сергия фактами его биографии, следует более тщательно посмотреть на аргументы, которыми оперирует В. А. Кучкин, датируя это соглашение 1348 г.

Первый из доводов исследователя, что соглашение могло быть составлено не ранее весны 1346 г., когда у младшего из братьев могли появиться дети, не может быть принят. Данную статью следует рассматривать не как признание реальной действительности, а всего лишь как констатацию возможных взаимных обязательств в случае появления детей. Это доказывается, в частности, тем, что вплоть до конца 1347 г. у Семена не было наследника. Его старший сын Василий родился 12 апреля 1337 г. и умер в 1338 г., еще в княжение Ивана Калиты. Следующий сын Константин родился в 1341 г. и прожил только один день. От второго брака детей у Семена не было, и лишь после свадьбы с тверской княжной у него 15 декабря 1347 г. появился долгожданный ребенок, названный в честь деда Даниилом[51]

Весьма спорным оказывается тезис о конфликте между братьями в 1348 г. Летописный материал за 1347–1353 гг., как признает сам В. А. Кучкин, показывает, что братья действовали сообща. Что касается князя Ивана, то большую часть 1347 г. и все начало следующего 1348 г. он, по распоряжению своего

старшего брата, находился в Новгороде[52] и поэтому физически не мог сопровождать его в Орду.

Вызывает сомнение и тесная связь Алексея Петровича Хвоста в середине 1340-х гг. со средним из братьев — князем Иваном. Тот факт, что имущество опального боярина было распределено между Семеном Гордым и Иваном, причем на долю Андрея не досталось ничего, со всей очевидностью говорит о тесных связях Алексея Петровича как раз с последним.

Сближение Алексея Хвоста с князем Иваном Красным, о котором говорит В. А. Кучкин, состоялось много позже в середине 1350-х гг., когда после смерти своего старшего брата удельный звенигородский князь волей случая оказался на великокняжеском столе. Московское боярство настороженно встретило его, и тот, не чувствуя поддержки с этой стороны, вынужден был опираться на всякого, кто мог бы предложить ему хоть какое-то содействие.

Таким образом, доводы В. А. Кучкина, датировавшего этот документ 1348 г., не могут быть приняты, а следовательно, снова встает вопрос о времени его создания.

Поскольку в тексте соглашения Семен Гордый упоминается как «князь великий... всеа Руси»[53], становится ясным, что документ мог быть составлен только после занятия им великокняжеского стола, на который он был посажен 1 октября 1340 г.

Другим датирующим признаком грамоты, как справедливо признавали предшествующие исследователи, является упоминание опалы Алексея Петровича Хвоста, который «вшелъ в коромолу к великому князю»[55] Выше мы уже отмечали, что из текста грамоты, согласно которой конфискованное имущество боярина было поделено между старшими братьями, тогда как на долю младшего не пришлось ничего, вполне логично сделать вывод о тесных связях Хвоста именно с последним. Тем самым становится очевидным, что Алексей Хвост действовал в пользу Андрея.

Ранее говорилось о том, что из текста соглашения неясно — в чем заключалась «вина» боярина. Тем не менее, у нас имеются на этот счет определенные предположения. Как известно, младший сын Калиты родился 4 июля 1327 г. , и на момент смерти отца ему не исполнилось еще 13 лет. Понятно, что вплоть до

своего совершеннолетия серпуховской князь представлял собой достаточно номинальную фигуру и находился под полным влиянием старшего брата. Можно думать, что, когда осенью 1340 г. Семен Гордый вернулся на Русь и стал лихорадочно собирать деньги, экспедиция, аналогичная той, что были посланы в Торжок и Ростов, направилась и в Серпуховской удел. Здесь насилия и поборы москвичей также должны были встретить ожесточенное сопротивление, знаменем которого, очевидно, и стал Алексей Петрович – именно об этом свидетельствует фраза докончания: «А что Олексе Петрович вшелъ в коромолу к великому князю»

Логично предположить, что действия боярина в пользу князя Андрея должны были вызвать определенное охлаждение между младшим и старшим братом. Обратившись к летописям, увидим, что на протяжении всего княжения Семена Гордого его младший брат не выходил из-под его власти – они вместе ездят в Орду, участвуют в делах государственного управления, даже одновременно женятся одним и тем же летом 1345 г.[58] Подобная идиллия была нарушена всего один раз – зимой 1340/1341 г.

После описания вышеупомянутых событий в Торжке осенью 1340 г. летописец продолжает: «Тое же зимы бысть великъ съезд на Москве всемъ княземь русскымъ, и поиде ратью к Торжьку князь великий Семенъ, а с нимъ братъ его князь Иванъ Ивановичь, князь Костянтинъ Суждальскыи, князь Костянтинъ Ростовскыи, князь Василеи Ярославскыи, и вси князи с ними, и пресвященныи Феогностъ, митрополитъ всеа Руси, с ними же»[59] Весьма знаменательным представляется то, что в перечне князей, пошедших вместе с Семеном, отсутствует имя князя Андрея.

Тем самым подтверждается мнение А. Е. Преснякова, считавшего, что составление договора между Калитовичами произошло «в ту же пору», что и съезд русских князей в Москве[60] Правда, относя данное соглашение к 1341 г., следует учитывать при этом, что оно было заключено видимо все же несколько позднее съезда – очевидно сразу после того, как Семен с победой возвратился в Москву. Что же касается дальнейшей судьбы крамольного боярина, то, как показывает летописное известие 1347 г., через несколько лет Алексею Петровичу удалось вернуть

доверие великого князя и в дальнейшем он участвовал в организации его брака с тверской княжной.

Определив время заключения договора сыновей Ивана Калиты 1341 г., мы можем более уверенно говорить о том, что к этому же году следует относить и переселение семьи ростовского боярина в Радонеж. При этом отметим еще раз точность показаний Епифания. Говоря об одном из переселенцев — Онисиме, приходившемся дядей преподобному, агиограф добавляет: «Онисима же глаголют с Протасием тысяцкым пришедша въ тую же весь»[6] Как известно, Протасий являлся родоначальником московских бояр Вельяминовых, занимавших в XIV в. на протяжении нескольких поколений важнейшую должность великокняжеских тысяцких. Однако что мог делать великокняжеский боярин во владениях удельного князя? Но, если вспомнить о том, что князь Андрей в это время был еще несовершеннолетним и фактически за него управляли бояре его старшего брата, у нас появляется еще один довод в пользу достоверности сведений Епифания.

Дальнейший рассказ «Жития» описывает следующие события. Сразу после переезда старшие сыновья Кирилла — Стефан и Петр женились. Что касается третьего, он «не въсхоте женитися, но и зело желаше въ иночьское житие»[62]. Об этом он просил своего отца, но тот вместе с матерью ему отказывал, говоря, что свое желание он сможет исполнить только после их смерти: «Егда нас гробу предаси и землею погребеши, тогда и свое хотение исполниши». Вскоре родители постриглись в монахи мало поживша лет в черньчестве, преставистася от жития сего, отъидоста к Богу[63]

Будущего святого после смерти отца и матери уже ничего не удерживало в мирской жизни, и он «начя упражнятися от житейскых печалей мира сего»[64]. Тем временем старшего брата Стефана постигло несчастье — его жена умерла, оставив ему двух малолетних сыновей. Стефан не вынес удара судьбы и через некоторое время постригся в монахи Хотьковского монастыря. Эти перемены в судьбе брата, очевидно, показались Сергию самым удобным моментом для того, чтобы начать монашескую жизнь и тем самым поддержать брата. Предварительно отдав остававшееся у него родительское имущество другому брату

Петру, он пришел к Стефану, надеясь уговорить его совместно начать иноческий подвиг.

Вероятно, особо уговаривать его не пришлось, и вскоре братья отправились искать подходящее место для устройства пустыни. Найдя его, они срубили здесь келью и небольшую церковь во имя святой Троицы, которую освятили приехавшие «из града от митрополита Феогноста священницы»[65]. По расчету Епифания, все эти события происходили «при великом князи Симеоне Ивановиче; мню убо, еже рещи въ начало княжениа его»[66].

Но довольно быстро Стефану пустынническая жизнь показалась слишком трудной: «и видя труд пустынный, житие скръбно, житие жестко, отвсюду теснота, отвсюду недостатки, ни имущим ниоткуду ни ястьа, ни питиа, ни прочих, яже на потребу. Не бе бо ни прохода, ни приноса ниоткуду же»[67] Он покидает Радонеж и обосновывается в московском Богоявленском монастыре. В отличие от брата Сергий решился продолжить пустынническую жизнь. Однако перед ним встала определенная трудность – формально не имея духовного чина, он не мог вести службу в храме. Необходимо было искать того, кто мог бы постричь его в монахи. Поиски продолжались недолго – Сергию удалось познакомиться с Митрофаном, о котором Епифаний сообщает, что он был «саном игумена суща». Просьба постричь его в монахи не встретила возражений: «Игумен же незамедлено вниде в церковь и постриже и въ аггельскый образ». По Епифанию, данное событие произошло «меяца октовриа въ 7 день, на память святыхъ мученикь Сергиа и Вакха»[68].

К сожалению, Епифаний указывает только день и месяц пострижения Сергия, но не сообщает – в каком году. Поэтому в поисках ответа на вопрос о точной дате события историки обратились к поиску косвенных свидетельств. На первый взгляд, определение времени пострижения Сергия не представляет никаких трудностей. Казалось бы, ответ легко найти у того же Епифания. В составленном им же «Похвальном слове Сергию» имеется фраза, что святой «преставися от житиа сего лет седмидесять. Чернечествова же лет 50»[69]. Все это приводит нас к 7 октября 1342 г.

Однако этому противоречит расчет дат по «Житию» Сергия. Мы видели, что переселение семьи Кирилла состоялось лишь в 1341 г. В Радонеже старшие братья женились и у Стефана родилось двое сыновей (при этом они не были близнецами, о чем Епифаний не преминул бы сообщить). Тем самым становится понятным, что пострижение Сергия никак не могло произойти в 1342 г. Эту неувязку, очевидно, осознавали уже первые биографы преподобного, писавшие сразу после Епифания, и поэтому позднее в его оригинальный текст были добавлены слова о том, что «бе же святый тогда възрастом 23 лета, егда прият иноческыи образ»[70]. Тем самым речь должна идти о 1345 г.

Но как совместить эту дату с показанием написанного тем же Епифанием «Похвального слова Сергию», о том, что будущий святой «чернечествова» 50 лет или, иными словами, должен был принять постриг в 1342 г.? Однако никакого противоречия здесь не возникает, если вспомнить, что в церковной практике и тогда и сейчас формальному постригу всегда предшествует период послушничества. Как известно, послушниками в русских монастырях называют лиц, готовящихся к принятию монашества. Они еще не дали соответствующих обетов и хотя не называются монахами, но уже исполняют низшие церковные службы при богослужении и по монастырскому хозяйству и носят монашескую одежду, правда не в полном облачении.

Очевидно, что для Епифания важно было обозначить не формальный срок монашеской службы будущего святого, который отсчитывался с момента пострига, а фактический, т. е. включая и период послушничества. Последний следует начинать с момента смерти родителей Сергия. Указание на это видим в тексте «Жития»: «Сам же преподобный юноша зело желаше мнишескаго житиа. Въшед въ дом по преставлении родителю своею и начя упражнятися от житейскых печалей мира сего»[71]. Для нас важно то, что Епифаний именует Сергия преподобным уже в этот момент, еще до формального принятия им монашества. Таким образом, годом смерти Кирилла и его жены следует признать 1342 г.

Из анализа летописного материала оказывается возможным выяснить дату кончины жены Стефана и пострижение последнего в Хотьковском монастыре. Очевидно, эти события следу-

ет связать с той эпидемией, о которой под 1344 г. упоминает Рогожский летописец: «Того же лета бысть моръ на люди въ Тфери прыщемъ». Размах морового поветрия был настолько велик, что тверской епископ Федор должен был «створи съ игумены и съ попы и со всеми людми молитву и постъ и бысть отъ Бога пожалование, пересташетъ моръ тъи» [72].

Исходя из этого, выбор Сергием и Стефаном места для будущей обители и строительство ими небольшой церкви нужно отнести к первой половине следующего 1345 г., а освящение последней — на Троицын день, который приходился в этом году на 12 мая [73]. Пострижение Сергия игуменом Митрофаном состоялось 7 октября того же года. Тем самым уход Стефана в Богоявленский монастырь можно определить промежутком между 12 мая и 7 октября 1345 г.

Любопытно, что к этой же дате, но совершенно другим путем, пришел еще в 1958 г. И. И. Бурейченко. Для этого он использовал способ обратного отсчета — от поставления Сергия в игумены, которое датируется им 1353 г. Цепь событий от основания обители до того момента, как Сергий стал игуменом, была восстановлена в следующем виде. Согласно «Житию» Сергий прожил в одиночестве около 2—3 лет. Только после этого к нему стали собираться монашествующие. Прошло еще столько же лет, т. е. 2—3 года, прежде чем их число достигло 12. По этому поводу в «Житии» говорится, что некоторое время в монастыре требы отправляли с помощью приглашаемого со стороны священника. Наконец, в игумены был поставлен Митрофан, который когда-то постригал Сергия. Он умер, проигуменствовав не более года. «Значит приходится говорить всего лишь о 7—8 летах существования монастыря до поставления Сергия в игумены», — заключает И. И. Бурейченко и делает вывод, что обитель была основана в 1345 г. [74]

Нам остается выяснить — когда и каким образом в «Житии», написанном Епифанием, появилось уточнение о том, что в момент пострижения Сергию было 23 года. Б. М. Клосс установил, что эти слова являются вставкой из жизнеописания Сергия, составленного в середине XV в. монахом Троице-Сергиева монастыря, выходцем из Афона Пахомием Логофетом (точнее из Четвертой Пахомиевской редакции, которая, по мнению

Б. М. Клосса, была составлена в промежуток между 1443 и 1445 гг.[75]).

Для нас интересно то, что на это время как раз приходился столетний юбилей Троице-Сергиева монастыря. Пахомий, несомненно, об этом знал и высчитал, что в год основания обители Сергию было всего 23 года. Констатация данного факта привела к тому, что на полях более раннего «Жития», написанного Епифанием, появилась вставка о возрасте Сергия и тем самым уточнялась дата создания монастыря — 1345 г.

Проделанный выше анализ показал, что «Житие» Сергия Радонежского, написанное его младшим современником Епифанием Премудрым, является уникальным для своего времени источником по точности изложения и достоверности излагаемых сведений. Именно это обстоятельство позволяет уточнить датировки основных событий начала жизненного пути святого и тем самым поставить изучение его биографии на строго научную основу.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Кучкин В. А.* Сергий Радонежский // Вопросы истории. 1992. № 10. С. 75.

[2] *Бурейченко И. И.* К вопросу о дате основания Троице-Сергиева монастыря // Сообщения Загорского государственного историко-художественного музея-заповедника. Вып. 2. Загорск, 1958. С. 4.

[3] *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998.

[4] Там же. С. 18. (Текст составленного Епифанием «Жития» Сергия опубликован на с. 285–341.)

[5] Там же. С. 286–287.

[6] Там же. С. 297.

[7] Полное собрание русских летописей. Т. XVIII. СПб., 1913. С. 89 (далее: ПСРЛ).

[8] *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 440–441.

[9] *Клосс Б. М.* Указ. соч. С. 278.

[10] *Кучкин В. А.* Указ. соч. С. 75–76.

[11] *Клосс Б. М.* Указ. соч. С. 302.

[12] Там же. С. 303.

[13] Там же. С. 303–304.

[14] ПСРЛ. Т. XXV. М.; Л., 1949. С. 168.

[15] Там же. Т. XV. Вып. 1. Пг., 1922. Стб. 46.

Кучкин В. А. Указ. соч. С. 76.

[17] *Клосс Б. М.* Указ. соч. С. 28.

[18] Там же. С. 304.

Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950. С. 9 (далее: ДДГ).

[20] Там же. С. 23.

[21] *Клосс Б. М.* Указ. соч. С. 30–32.

[22] Там же. С. 304.

В московско-серпуховском докончании, составленном около 1367 г., об Ульяне говорится еще как о живой, а в аналогичном соглашении, написанном около 1374 г., зафиксирован уже раздел ее бывших владений (ДДГ. С. 20, 23). Андрей умер 6 июня 1353 г. (ПСРЛ. Т. XXV. С. 179).

[24] ДДГ. С. 14.

[25] Там же. С. 9.

[26] Там же. С. 10.

[27] Там же. С. 35.

[28] Там же. С. 16, 19.

[29] Там же. С. 11.

[30] *Клосс Б. М.* Указ. соч. С. 304.

[31] ПСРЛ. Т. XXV. С. 172.

[32] Там же. Т. XV. Вып. 1. Стб. 53.

[33] Там же. Т. XXV. С. 173.

[34] *Клосс Б. М.* Указ. соч. С. 304.

[35] Там же.

ДДГ. С. 11.

[37] *Клосс Б. М.* Указ. соч. С. 303.

[38] ПСРЛ. Т. X. С. 203.

[39] Там же. С. 207.

См.: *Борисенков Е. П., Пасецкий В. М.* Тысячелетняя летопись необычайных явлений природы. М., 1988. С. 275–276.

[41] ДДГ. С. 11.

[42] *Черепнин Л. В.* Русские феодальные архивы XIV–XVI вв. Ч. 1. М.; Л., 1948. С. 20–25.

[43] *Зимин А. А.* О хронологии духовных и договорных грамот великих и удельных князей XIV–XVI вв. // Проблемы источниковедения. Вып. 6. М., 1958. С. 279–280.

[44] ДДГ. С. 12. В скобках заключен исчезнувший текст источника, восстанавливаемый по трафаретным фразам.

[45] Там же. С. 13.

[6] ПСРЛ. Т. XXV. С. 176.

[47] ДДГ. С. 14.

[48] ПСРЛ. Т. XVIII. С. 96.

[9] Там же.

Кучкин В. А. Договор Калитовичей (к датировке древнейших документов московского великокняжеского архива) // Проблемы источниковедения истории СССР и специальных исторических дисциплин. М., 1984. С. 16–24.

[51] *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период с 1238 по 1505 г. Т. 1. СПб., 1889. С. 288.

[52] ПСРЛ. Т. XXV. С. 177.

[53] ДДГ. С. 11.

[54] ПСРЛ. Т. XVIII. С. 93.

[55] ДДГ. С. 13.

[56] ПСРЛ. Т. XXV. С. 168.

[57] ДДГ. С. 13.

[58] ПСРЛ. Т. XXV. С. 175.

[59] Там же. Т. XVIII. С. 93.

Пресняков А. Е. Образование Великорусского государства. Пг., 1918. С. 162 и прим. 1.

[61] *Клосс Б. М.* Указ. соч. С. 304.

[62] Там же. С. 305.

[63] Там же. С. 305–306.

[64] Там же. С. 306.

[65] Там же. С. 306–308.

[66] Там же. С. 308.

[67] Там же.

[68] Там же. С. 310.

[69] Там же. С. 278.

[70] Там же. С. 21, 310.

[71] Там же. С. 306.

[72] ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Стб. 55.

[73] См.: *Степанов Н. В.* Календарно-хронологический справочник // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1917. Кн. 1(260).

[74] *Бурейченко И. И.* Указ. соч. С. 10–11.

[75] *Клосс Б. М.* Указ. соч. С. 21, 171.

Максимов В. И.

СТОРОНЫ СВЕТА В ДРЕВНЕРУССКИХ «ХОЖДЕНИЯХ»: НАЗВАНИЯ И РЕАЛИИ

А полюс южный, как менее прочный,
распался на западный и восточный.

Б. Заходер. «География всмятку»

Во многих древнерусских литературных памятниках встречается упоминание сторон света. Обычно это полдень (или юг), полночь (или север), восток и запад. Однако в некоторых описаниях путешествий русских людей по чужим дальним странам, которые обычно называются «хождениями», этих сторон света оказывается недостаточно, вследствие чего упоминаются промежуточные направления — ***восток зимний*** и ***восток летний***, ***зимний запад*** и ***летний запад***. Это связано с тем, что наши предки жили по солнцу, и восток, а не север, как ныне, был главным направлением и главным топографическим ориентиром (обратим внимание на это слово — orient!) Средневековья. На другой стороне находился запад. И если четыре основных стороны света не вызывают трудностей при переводе[1], за исключением того, что в отдельных местах нужно, в соответствии с контекстом, дифференцировать *полночь-север* и *полдень-юг* от *полуночи* и *полудня* как времени суток, то перевод промежуточных направлений демонстрирует определенное непонимание переводчиками того, как ориентировались на местности наши древние предки.

Часть 1. Восток

Первые два направления на *восток* с атрибутами *зимний* и *летний* несколько раз употребляет в описаниях своего паломничества в Святую землю путешественник из Русской земли игумен Даниил. В своем отчете о путешествии, древнейшем из русских описаний такого паломничества, известном в древнерусской литературе как «Хождение игумена Даниила», он указывает направления пути от одних исторических мест к другим и ориентацию некоторых памятников начального христианства по сторонам света. «Хождение Даниила» открывает том «Памятников литературы Древней Руси», посвященный литературе XII в.[2]

Вот эти места в тексте «Хождения» с переводом в том же издании:

1. «Фепсимания же есть село, идѣ же есть гробъ святыя богородица, близь града Иерусалима на потоцѣ Кидарьстѣмъ въ удолѣ плачевнѣм, и есть отъ Иерусалима межи *встока* лиць *лѣтнимъ* и *зимнъым*» (с. 44);

   «Гефсимания же, село, где находится гроб святой богородицы, близко от Иерусалима, на потоке Кедронском, в долине плача, и расположено в среднем направлении между *востоком летним и зимним*» (с. 45);
2. «Елеоньскаа же гора есть от Иерусалима на *лѣтний встокъ* лиць» (с. 46); «Елеонская же гора расположена от Иерусалима в направлении на *юго-восток*» (с. 47);
3. «И есть путь от Иерусалима къ Иордану чресь Елеоньскую гору на *лѣтний весток* лиць...» (с. 50);

   «Путь от Иерусалима к Иордану лежит через Елеонскую гору на *юго-восток...*» (с. 51);
4. «И ту есть мѣсто близь Иерихона, врьста едина вдалѣе на *лѣтний весток* лиць, и на том мѣстъ явися святый Михаил архистратиг Иисусу Навгину пред полком израилевым...» (с. 56);

   «И есть тут место вблизи Иерихона, верста одна на *юго-восток*: на том месте явился святой Михаил-архистратиг Иисусу Навину перед войском израилевым...» (с. 57);
5. «И есть путь от Иерусалима в Галилею к Тивериадьскому морю, и к Фаорьстѣй горѣ, и к Назарефу; бо та земля около

Тивириадьскаго моря вся зовется Галилея, и есть земля та от Иерусалима на *лѣтний въстокъ* лиць» (с. 82);

«И есть путь от Иерусалима в Галилею, к Тивериадьскому морю, и к Фаворской горе, и к Назарету. Вся ведь эта земля около Тивериадского моря называется Галилеей, и лежит та земля по направлению от Иерусалима на *юго-восток*» (с. 83);

6. «А от Самария путь есть к Тивириадьскому морю на *встокъ* лиць на лѣтний» (с. 86);

   «А от Самарии путь к Тивериадскому морю на *юго-восток*» (с. 87);

7. «И ту есть об онъ пол езера того, на *лѣтний встокъ* лиць, гора высока велми и велика зѣло, и снѣзи на ней лежат чрес лѣто; имя горѣ той Ливан; на той горѣ ражается ливанъ и темианъ белый» (с. 94);

   «И там есть, на другой стороне, на *юго-восток* от того озера, очень высокая и очень большая гора; снег на ней лежит все лето; название горы той Ливан» (с. 95);

8. «И есть же близь езера того от Тивириадьскаго моря, яко двою версту межи вдалѣе, есть на *летний встокъ* лиць отъ Тивириады езеро Генисаритьское» (с. 94);

   «А до озера того от Тивериадского моря близко, примерно две версты расстояние; на *юго-восток* от Тивериады озеро Генисаритское» (с. 95);

9. «И есть же на самом врьсѣ горы тоя мѣсто высоко ко *встоку* лиць къ *зимнему*, аки горка камена, мала, островерха; и в том мѣстѣ преобразился есть Христос богъ нашь» (с. 96);

   «А на самом верху той горы, к *северо-востоку*, есть место высокое, как маленькая каменная островерхая горка; на том месте преобразился Христос бог наш» (с. 97);

10. «И изиходом из града того, и поидохом мало на *лѣтний встокъ* лиць, и обрѣтохом кладязь чюденъ, и глубок, и студен зѣло...» (с. 102);

    «И выйдя из города того, пошли мы немного на *юго-восток* и нашли колодец чудесный, и глубокий, и очень холодный...» (с. 103).

Здесь, в первом случае перевод названий сторон света фактически отсутствует, да и каким бы из двух возможных вариантов он ни был, это не повлияло бы на смысл фразы. Однако невер-

ными в переводе являются слова «в среднем направлении» — слова «средний» нет в оригинале, где речь идет об «угловых» геодезических границах протяженного вдоль потока Кедрон села Гефсимании: на север — до *северо-востока*, на юг — до *юго-востока*, глядя, видимо, из центра Иерусалима, от старого города Давида на горе Сион или от дворца Ирода. Автор вовсе не собирался указывать направление, *среднее* между северо-востоком и юго-востоком, поскольку это *среднее направление — просто восток*, он указал края, северный и южный, Гефсимании. А вот во всех остальных случаях неверным является перевод собственно направления.

Ясно, что восток — это та сторона света, где восходит солнце. Однако в точности это справедливо только в дни равноденствий, весеннего и осеннего. Летом в северном полушарии солнце восходит ближе к северу, на северо-востоке, а зимой — ближе к югу, на юго-востоке. Поэтому и день летом — длиннее, а зимой — короче. Это смещение зависит от широты, на которой находится наблюдатель. Максимальной величины, которая изменяется от 23,5° на экваторе[3] до 90° на полярном круге (в Иерусалиме — примерно 30° в Киеве — 40° на широте Москвы — 44°), оно достигает в дни летнего и зимнего солнцестояний. Понятно и ложное логическое построение переводчика: восток летний — лето-тепло-юг, восток зимний — зима-холод-север. Однако так было бы, если бы автор написал восток полуденный и восток полуночный[4]. А на самом деле — все наоборот: *восток летний* — это *северо-восток*, а *восток зимний* — это *юго-восток*. Путешествуя по Святой земле, Даниил ориентировался на местности правильно. Где восток, он уж знал точно, потому что был в Святой земле на Пасху и, конечно же, видел, где восходит весеннее солнце, и потому что многие христианские памятники и храмы, среди которых он путешествовал, ориентированы алтарями на восток. Но поскольку Даниил находился там довольно долго, более года, он, конечно, знал, где встает солнце зимой и где — летом.

Отметим, однако, что для того чтобы не впасть в эту обидную ошибку, переводчику «Хождения игумена Даниила» (Г. М. Прохоров) и редакторам издания (Л. А. Дмитриев Д. С. Лихачев) достаточно было посмотреть на карту Святой земли — Палестины, часто прилагающуюся к изданиям Библии

(рис. 1). Посмотрев на эту карту, нетрудно понять, что гора Елеонская лежит на северо-восток от города Давидова (старого Иерусалима), что путь от Самарии к морю Тивериадскому, оно же Галилейское, лежит ровно на северо-восток. В ту же сторону, и уж никак не к югу, лежит путь из Иерусалима к реке Иордан. А чтобы попасть из Иерусалима к горе Фаворской или в Назарет, то есть в Галилею, нужно двигаться вообще почти что на север. Некоторая неточность указания направлений на далекие ориентиры, очевидно, связана с тем, что они указывались, естественно, не по карте, то есть напрямую, а по направлению выхода из начального пункта, просто по дороге, ведущей в ту сторону. Дорога же по пустыне пролегала не прямо, а в соответствии с рельефом местности, наличием колодцев, населенных пунктов и т. д. Генисаретское озеро, из которого вытекает река Иордан, лежит также практически на север от Тивериадского моря. В этом случае автор, видимо, определял направление из упомянутого им чуть ранее села Капернаум на берегу Тивериадского моря на устье Иордана при впадении его в это море — это приблизительно северо-восток, считая, что и озеро, из которого вытекает Иордан, находится в том же направлении. Находящаяся еще дальше на северо-восток гора Ливан, на которой «снег лежит все лето» и с которой шесть рек текут на восток, а еще шесть — на юг, в Месопотамию, по-видимому, является мифологическим отражением горы Арарат.

Был и другой способ не ошибиться: посмотреть в словари. В «Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.» словосочетания *востокъ лѣтний* и *востокъ зимний* не попали. В «Словаре древнерусского языка» И. И. Срезневского они отмечены в статье *востокъ* в виде примера из того же «Хождения Даниила» без какого-либо толкования. А вот выпуск 3 «Словаря русского языка XI–XVII вв.» (М.: Наука), вышедший в 1976 г., то есть за 4 года до издания «Хождения» в «Памятниках литературы Древней Руси», содержит правильное толкование терминов *востокъ зимний, лѣтний* — «место восхода солнца зимой, летом (*юго-восток, северо-восток*)» и, что характерно, тоже с примером из «Хождения»: «Гефсимания же есть... отъ Иерусалима межи востока лиць лѣтнимъ и зимнымъ». Там же представлено толкование понятия *востокъ середний* — «часть небосвода между

востоком зимним и летним» и приведен пример из Псковской летописи II: «Бысть знамение на небеси: с востока середнего межу зимнего и лѣтнего лучи огненыа, преже мало, по том велико разошлось».

Понятно, что издание «Памятники литературы Древней Руси» не является научным в строгом смысле слова, но все же, все же, все же...

К сожалению, другие издания без тени сомнения воспроизводят эти ошибки. В частности, это относится к «Книге хожений» под редакцией Н. И. Прокофьева (1984) и «Житию и хожению Даниила, игумена Русской земли», изданному центром «Россия молодая» Международного фонда единства православных народов в 1999 г.

Часть 2. Запад

Противоположная сторона света *запад*, с атрибутами *зимний* и *летний*, представлена в «Анонимном хожении в Царьград», записках неизвестного русского путешественника конца XIII – начала XIV в. Вот эти места текста с переводом по «Книге хожений» под редакцией Н. И. Прокофьева

1. «Туто ж близ Златых врат манастырь женскыи Евдокым святыи: туто лежит Евдокым святыи в теле на левой стороне. А в другую сторону Златых врат монастырь женскыи, церковь Еуфимиа святая: туто лежит святая Еуфимиа в теле на левой стороне. А оттоле пойти на *летний запад* есть манастырь женскыи: туто лежит святаа Елизавефь, мати Иоанна Предтечи, и другое тело рабыни ея» (с. 89);

   «Около Золотых ворот с одной стороны стоит женский монастырь Евдокии (?! – *В. М.*), а с другой – церковь Евфимии, где покоится ее прах. К *юго-западу* отсюда стоит женский монастырь, где лежат тела Елизаветы, матери Иоанна Предтечи, и ее рабыни» (с. 265);
2. «А оттоле пойти к Данилию святому на *летний запад*: есть церковь святыя Данилеи...» (с. 89);

   «В юго-западном направлении же находится и церковь Даниила...» (с. 265);

3. «А от Апостол пойти на *летний запад* к Богобогатому манастырю: есть манастырь Богобогатыи от Предтечи...» (с. 90);
   «На *юго-запад* от Апостольской церкви находится Богобогатый монастырь...» (с. 265);
4. «А от Василков пойти на *зимний запад* к Пандократарю: есть монастырь Пандократарь, Юстиниана царя на горе учинен вельми чюдно, оздан каменем...» (с. 91);
   «На *северо-запад* от Василькова торга есть монастырь Пантократор, созданный из камня царем Юстинианом...» (с. 266).

Текст «Анонимного хожения» исследовался по различным спискам и, надо думать, переводился Л. Н. Майковым (издание 1890 г.), Х. М. Лопаревым, Н. С. Тихонравовым, М. Н. Сперанским («Из старинной новгородской литературы XIV в.» в издании «Памятники древнерусской литературы», вып. 4. Л.: АН СССР, 1934, с. 128–137), Н. И. Прокофьевым («Литература Древней Руси и XVIII века» в Ученых записках МГПИ им. В. И. Ленина, т. 363. М., 1970 и в сборнике «Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв.» – 1984).

Как видим, разные переводчики вполне солидарны и последовательны в своем заблуждении: коли *зимний восток* – к северу, а *летний восток* – к югу, то и *зимний запад* – к северу, а *летний запад* – к югу. Возможно, с этим заблуждением связаны утверждения некоторых исследователей «Анонимного хожения» о бессистемности пути автора записок по городу.

С западом, однако, дело оказывается несколько хуже, чем с востоком. В «Словаре древнерусского языка» И. И. Срезневского» и академическом «Словаре древнерусского языка XI–XIV вв.» словосочетания *запад лѣтний* и *запад зимний* не отмечены, а академический «Словарь русского языка XI–XVII веков» (вып. 5, 1978 г.), к сожалению, поддерживает неверное толкование этих направлений. В содержащейся там статье запад после безусловно правильного определения собственно запада – «сторона, где заходит солнце», *лѣтний запад* указывается как *юго-запад* и *зимний запад* как *северо-запад.* При этом *зимний запад* ошибочно отождествляется со встречающимся в более поздних текстах понятием *сѣверный запад.* Приводимые в словарной статье примеры из Архангелогородского летописца (1472) – «Явися

другая звѣзда хвостата над *лѣтним западом*», Проскинитария Арсения Суханова (1653) – «Одна (река) идетъ с *лѣтняго запада*, а другая съ *лѣтняго востока*» – и Никоновской летописи (1534) – «Звѣзды на небеси протягахуся, якоже вервии летааху с востока на *зимьний западъ*», не содержат никаких реальных ориентиров и не позволяют понять, в какой стороне описываемые объекты находятся на самом деле.

Однако такую возможность дает текст «Анонимного хожения в Царьград», где неизвестный русский путешественник, совершая экскурс по Константинополю, указывает направления между известными и сохранившимися доныне объектами. Нужно только наложить текст «Хожения» на карту города. (Подробное построение его пути по городу достойно отдельного исследования.) План города с нанесенными на него главнейшими церквами, монастырями и памятниками архитектуры представлен, к примеру, в «Истории Византии» (т. III) (рис. 2). При этом придется учесть, что сам этот план неверно ориентирован, и правильное направление на север на нем должно быть примерно на 15° к востоку. Для сличения использовалась карта-план 1884 г., приведенная в книге иеромонаха Антония «Путеводитель по Константинополю. Описание замѣчательныхъ и святыхъ мѣстъ».

Кроме *летнего* и *зимнего запада*, автор «Хожения» упоминает другие стороны света: *восток*, *запад*/*западныи*, *полуденъ*/*полуденныи*, *полночь*, что дает возможность воспроизвести систему координат, которой он пользуется, описывая свой путь по городу. Ориентировался он, видимо, не по солнцу, что довольно неудобно в условиях городской застройки, а по ориентации церквей. При этом он считал *востоком* сторону, в которой находятся алтари константинопольских церквей, по крайней мере, главной из них, Святой Софии, от которой он начинает свой путь по городу. По-видимому, это соответствовало ориентации церквей на Руси и не вызывало у него сомнений. Однако сторона Святой Софии, которую в современной литературе принято считать восточной, на самом деле повернута примерно на 30° к югу (на разных топографических планах этот угол составляет от 28° – план Лабарта в книге Д. Ф. Беляева «Byzantina. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям» – до 34° –

во «Всеобщей истории архитектуры», т. 2, с. 39). На те же 30° к югу повернуты алтари церквей древнего монастыря Липса (Н. И. Брунов «К вопросу о средне-византийской архитектуре Константинополя» – Византийский вестник, 1968, т. 28, с. 159). Возможно, это было общей чертой древне-византийского церковного зодчества и могло быть связано с тем, что в этих широтах именно в этом направлении встает солнце во время зимнего солнцестояния, на которое приходится рождение Христа. Вследствие такой средневековой городской географии, путешественник, двигаясь вперед-назад вдоль залива Золотой Рог, указывал эти направления как восток – запад (вместо правильного направления: юго-восток – северо-запад).

Первые два упоминания в тексте «Анонимного хожения» направления «на *летний запад*» не дают возможности для их определенной идентификации, поскольку названные женские монастыри (святого Евдокима и святой Елизаветы) и церкви святой Ефимии и святого Даниила на карте-плане отсутствуют. Ясно только, что идти от Золотых ворот на юго-запад особенно некуда – там стена Феодосия, служившая границей города, либо «поле – за воротами». Да и выйти из города к упоминаемому далее монастырю Пиги (надо думать, через одноименные ворота Пиги) – «А от Данилья святаго на запад пойти вон из Царяграда на поле есть манастырь, рекомыи Пигиа...» – можно только двигаясь вдоль этой стены вверх по карте-плану, от Золотых ворот к воротам Пиги, то есть на *северо-запад.*

Зато два других упоминания *летнего* и *зимнего запада*, с учетом описанных выше особенностей средневековой ориентации и дефектов ориентации самой карты-плана, дают достаточную информацию для правильного понимания этих терминов.

> А от Апостол пойти на *летнии запад* к Богобогатому манастырю: есть манастырь Богобогатыи от Предтечи...

Богобогатый монастырь, где «лежит святого Иоанна игумена рука», и обозначенный на карте как + Св. Иоанна, находится в *северо-западном* направлении от Святых Апостолов.

> А от Василков пойти на *зимний запад* к Пандократарю: есть монастырь Пандократарь, Юстиниана царя на горе учинен вельми чюдно, оздан каменем...

А под Василки есть пристань кораблей и перевоз к Галатом.

Путь от Василькова торга (ныне Торговая гавань) к монастырю Пантократора лежит на *юго-запад.*

Эти утверждения справедливы и для современной географии, и для средневековой географии путешественника. Ибо даже не привязываясь точно к сторонам света, нетрудно понять, что направление «Васильки — Пантократор» (*зимний запад*) — гораздо более южное, чем направление «Св. Апостолы — Св. Иоанн» (*летний запад*).

Таким образом, в XIII—XIV вв. атрибутивные указатели *зимний* и *летний* для *запада* означали то же самое, что и для *востока*: место солнца над горизонтом зимой (*на юге*) и, соответственно, летом (*на севере*). Переводчики же подвержены интуитивному восприятию этих слов. Им, в отличие от наших предков, не надо никуда ходить. Это раньше было: направо пойдешь — коня потеряешь, налево — голову.

Часть 3. История с географией

Oh, East is East, and West is West,
and never the twain shall meet,
Till Earth and Sky stand presently at
God's great Judgement Seat...

Rudyard Kipling.
«The ballad of East and West»

Теперь посмотрим, был ли восток всегда востоком. Опустимся в глубину веков еще на 1000—1500 лет, во времена «до нашей эры»: гора Елеонская и Иерусалим стоят на том же месте и солнце встает точно так же. Однако если игумен Даниил в XII в. справедливо считает, что Елеонская гора находится на *летнем востоке*, то есть *северо-востоке*, от Иерусалима, то в библейские (дохристианские) времена это направление считали просто востоком. Так следует из Книги пророка Захарии (14: 4): «И станут ноги Его в тот день на горе Елеонской, которая пред лицем Иерусалима к *востоку*». Здесь Захария пророчествует приход на землю Господа — Бога Саваофа. Позже Кирилл Туровский, цитируя эти строки из Ветхого Завета в «Слове на вознесение», пере-

носит это пророчество на второе пришествие Христа: «Се Бог нашь грядеть в славе... и станета его нозе на горе Елеоньстей, пряму Иерусалиму на вѣсток».

По-видимому, это «вековое» расхождение в указании направления связано вовсе не с неточностью высказывания или слабой ориентацией автора пророчества на местности. Точно так же указывается направление от Иерусалима на гору Елеонскую в другом библейском тексте: «И поднялась слава Господа из среды города и остановилась над горою, которая на *восток* от города» (Иезек., 11: 23). Гора здесь не названа, но другой горы, кроме Елеонской, там нет.

Для такой ориентации есть определенные предпосылки, связанные с историческим формированием географического понятия восток. В отличие от направления на север, жестко заданного осью суточного вращения Земли, *восток как место восхода солнца* подвержен сезонному дрейфу: летом он смещается к северу, зимой – к югу. А само слово *восток*, не слишком удобное для современного восприятия (в отличие, например, от белорусского ўсход), является частью древнего выражения *восток солнца*, обозначавшего место, где солнце *встекает*, то есть поднимается на небо (именно так, *восток солнца*, написано во многих местах Библии). Поэтому определение востока как стороны света, направления, становится вопросом мифологии, веры, религии.

Для язычества естественно считать востоком направление, в котором солнце восходит в самое жаркое время года, в день летнего солнцестояния. На летнее солнцестояние ориентирован знаменитый английский Стоунхендж. На Руси началом этого времени, видимо, был день Ярилы-Солнца (по Б. А. Рыбакову[6] 4 июня). Базарные дни за неделю до Купалы (24 июня) и непосредственно перед ним в некоторых местностях (например, г. Лукьянов Нижегородской области) назывались соответственно «молодой» и «старый» Ярило[7] Соломенное чучело Ярилы сжигали в ночь Купалы.

В поклонении солнцу древние евреи не были исключением среди других народов[8], что нашло отражение в Библии: «...стоят спинами своими ко храму Господню, а лицами своими на восток, и кланяются на восток солнцу» (Иезек. 8: 16). Это и есть

восток Ветхого Завета, который позже стали называть *восток летний*. В Библии есть и другие места, указывающие на то, что ветхозаветный восток был *востоком летним*.

После победы христианства, когда оно стало государственной религией Римской империи, главным культовым событием на некоторое время, видимо, становится Рождество Христово. Свидетельством тому алтари старых византийских церквей – Святой Софии (VI в.), церквей монастыря Липса (северная церковь – начало X в.), которые в соответствии с преданиями («взошла звезда на востоке») ориентированы на другой восток – *восток зимний*, соответствующий моменту рождения Христа, то есть дню зимнего солнцестояния. Именно в начале VI в. римский монах Дионисий Малый начал бороться за установление летоисчисления «от Рождества Христова» взамен «эры Диоклетиана». Одновременно столица Римской империи переместилась в Константинополь.

И только позже, когда главным церковным праздником стала Пасха, связывавшаяся с ожидаемым вторым пришествием Христа – концом света и всеобщим воскресением, алтари церквей (и захоронения покойников!) заняли географически правильное положение: географический восток и религиозный восток сошлись в день весеннего равноденствия. Восток стал истинным востоком, а прежние ориентиры получили дополнительные определения – восток летний (северо-восток) и восток зимний (юго-восток). Как отмечалось выше, автор «Анонимного хожения» в соответствии с русской церковной традицией (относительно более поздней) уверенно (априори!) считал востоком направление, в котором ориентированы алтари константинопольских церквей[9]

Таким образом, понятие *восток* в своем историческом развитии прошло три стадии: *языческий восток*, соответствующий позднему *востоку летнему* (северо-восток), *восток раннехристианский*, соответствующий позднему *востоку зимнему* (юго-восток), и, наконец, *восток позднехристианский*, он же – современный географический *восток.*

Полная схема средневековых сторон света представлена на рис. 3. Необходимо также отметить, что современные *северо*(*юго*)-восток и *северо*(*юго*)-запад как направления под углами

45° к основным сторонам света – северу, югу, востоку и западу – весьма условно соответствуют средневековым *летнему* (*зимнему*) *востоку* и *летнему* (*зимнему*) *западу*, которые являлись направлениями «местными», топографическими, и зависели от географической широты, на которой находился наблюдатель. В районе Средиземноморья угол между этими направлениями и направлениями на восток и запад составляет приблизительно 30° Угол 45° когда эти направления совпадают с современными географическими норд-ост, зюйд-вест и т. д., соответствует примерно широте Москвы, Копенгагена, Глазго. Поэтому перевод этих названий современными понятиями также довольно условен. Направления *восток летний* и *восток зимний*, так же как их предшественник языческий и раннехристианский *восток*, не образуют парных противоположных направлений со своими «полуантонимами» *летний запад* и *зимний запад*. В районе Средиземноморья угол между этими «противоположными» направлениями составляет не 180° а всего примерно 120° Противоположные направления являются полными (дважды) антонимами: *востоку летнему* противостоит *зимний запад*, а *востоку зимнему* – *летний запад*. Возможно, поэтому эти названия не встречаются в одном и том же тексте – автор «хождений» ориентируется либо на восток, либо на запад.

Не следует, видимо, отождествлять их и с более поздними терминами *востокополуденъ* – *юго-восток*, *востоко-сѣверный* – *северо-восточный* и *сѣверный запад*, поскольку последние, очевидным образом, носили уже не топографический, а географический характер.

Нельзя, однако, исключить, что позже, в XVI–XVII вв., *запад летний* и *восток летний* могли утратить связь со своими историческими корнями и «опрокинуться» с севера на юг. Так, на карте «Кремлена град» (1597 г.), изданной в 1613 г. в Амстердаме Гесселем Герритсом, на указателе сторон света их названия выглядят так: Сиверъ/Siver, *Летне*(?)/*Lietne*, Стѡкъ/Stôk, Западъ/Sapad. При таком определении сторон света прилагательное *летний* вполне могло стать географическим указателем *юга* (ср. *северный запад*).

ПРИМЕЧАНИЯ

Надо полагать, что напечатанное в «Хождении» игумена Даниила» (Памятники литературы Древней Руси. XII век. М.: Худ. лит., 1980. С. 38–39) «И ту есть Распятия господня близь мѣста къ *полунощию* лиць, идѣ же раздѣлиша ризы его...» и «И та святая мѣста вся под одиным покровом суть, по ряду вся к *полунощию* лиць» с переводом «И есть там, близко от распятия господня, место с *южной* стороны, где разделили ризы его» и «Все же эти святые места находятся под одним покрытием, все стоят в ряд по направлению к *югу*» является следствием простой описки в тексте либо оригинала, либо перевода, отданных в набор.

[2] Памятники литературы Древней Руси. XII век. М.: Худ. лит., 1980.

[3] Эти крайние точки, в которых солнце на экваторе восходит в дни солнцестояний, называются *тропиками*, *северным* (летним) и *южным* (зимним), от греч. *τροπικος* – поворотный. Ясное дело, что древние греки, введшие это понятие и жившие довольно далеко от экватора (Афины находятся на широте 38°), имели в виду свои местные тропики, для которых этот угол несколько больше – около 30°. К сожалению, исторически правильные названия тропиков, *летний* и *зимний*, с развитием географии и астрономии исчезли.

[4] Подобные слова, в самом деле, появились в русском языке позже. Они отмечены в «Словаре русского языка XVIII в.» (Вып. 4. Л.: Наука, 1988): *востокополуденъ* – юго-восток и *востоко-сѣверный* – северо-восточный. То же относится и к сочетанию *сѣверный запад* (с XVII в.), отмеченному в «Словаре русского языка XI–XII вв.».

[5] Книга хожений: Записки русских путешественников XI–XV вв. Под ред. П. И. Прокофьева. Сер. Сокровища древнерусской литературы. М.: Сов. Россия, 1984.

Рыбаков Б. Л. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987.

[7] Круглый год: Русский земледельческий календарь. М.: Правда, 1991.

[8] Подробное описание дохристианских еврейских богов можно найти в статье И. Ш. Шифмана «Во что верили древние евреи?» в сборнике «Атеистические чтения» (М.: Политиздат, 1988).

[9] Примером русской традиции может служить ориентация церквей Московского Кремля. Довольно точно на восток ориентирован Архангельский собор (1333 г.). Остальные храмы Соборной площади – Успенский (1326 г.), Благовещенский (1397 г.), Верхоспасский соборы и церковь Ризположения (1453 г.) повернуты слегка (–15°) к северу, что укладывается в рамки пасхальной ориентации, допускающей поворот к северу до 20–25° вследствие систематического запаздывания Пасхи относительно весеннего равноденствия. При этом нет ни одной церкви, повернутой к югу.

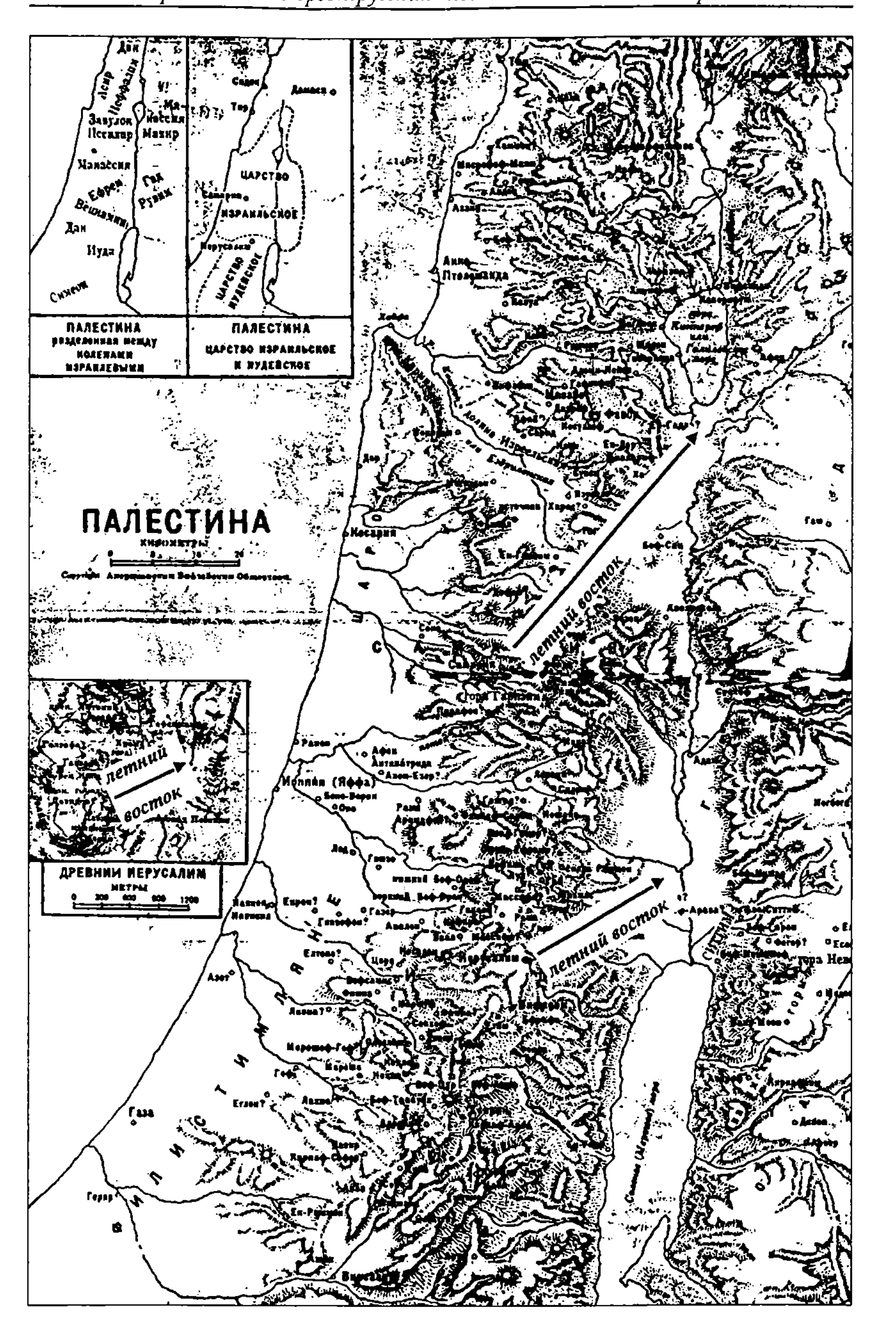

ПАЛЕСТИНА
разделенная между коленами израилевыми
ПАЛЕСТИНА
ЦАРСТВО ИЗРАИЛЬСКОЕ И ИУДЕЙСКОЕ
ЦАРСТВО ИЗРАИЛЬСКОЕ
ЦАРСТВО ИУДЕЙСКОЕ
ПАЛЕСТИНА
километры
летний восток
летний восток
летний восток
ДРЕВНИЙ ИЕРУСАЛИМ
метры
Кесария
Иоппия (Яффа)
Газа
Герар
ФИЛИСТИМЛЯНЕ

Рис. 1

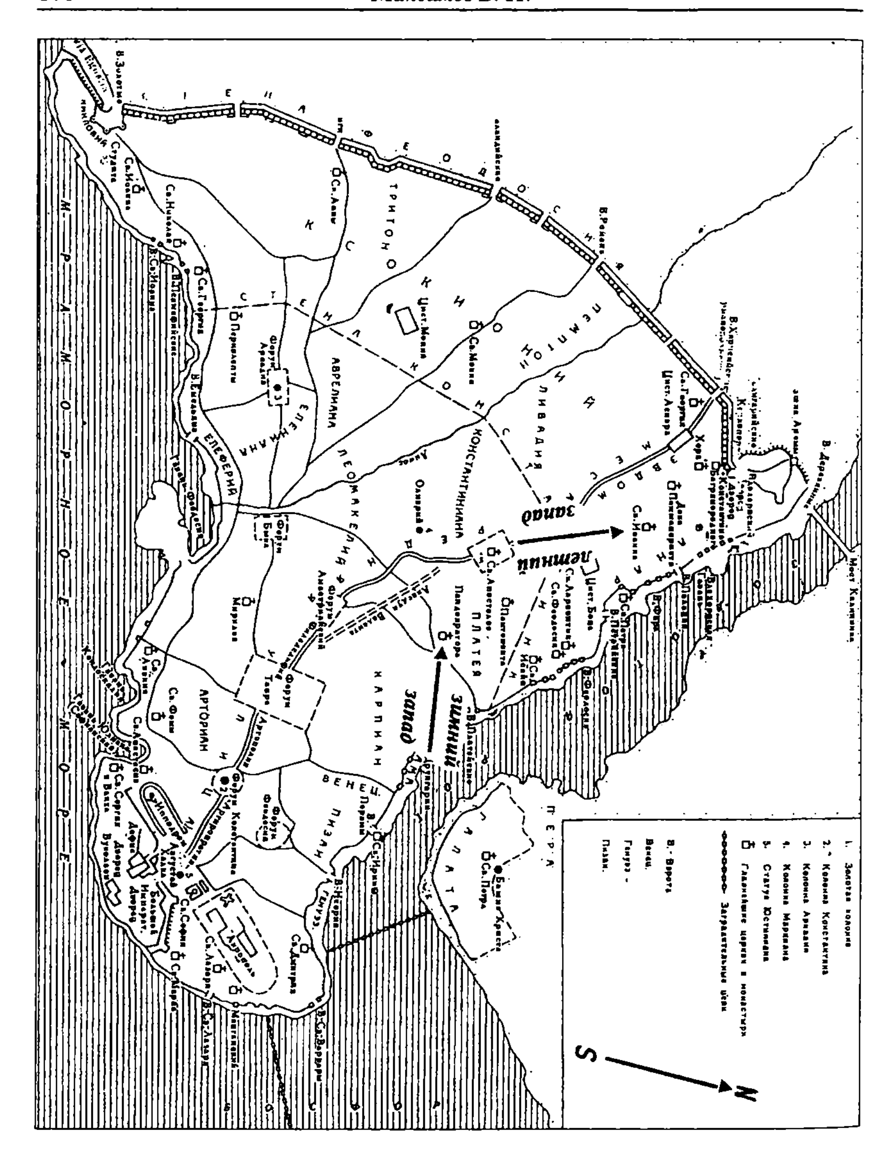


Рис. 2

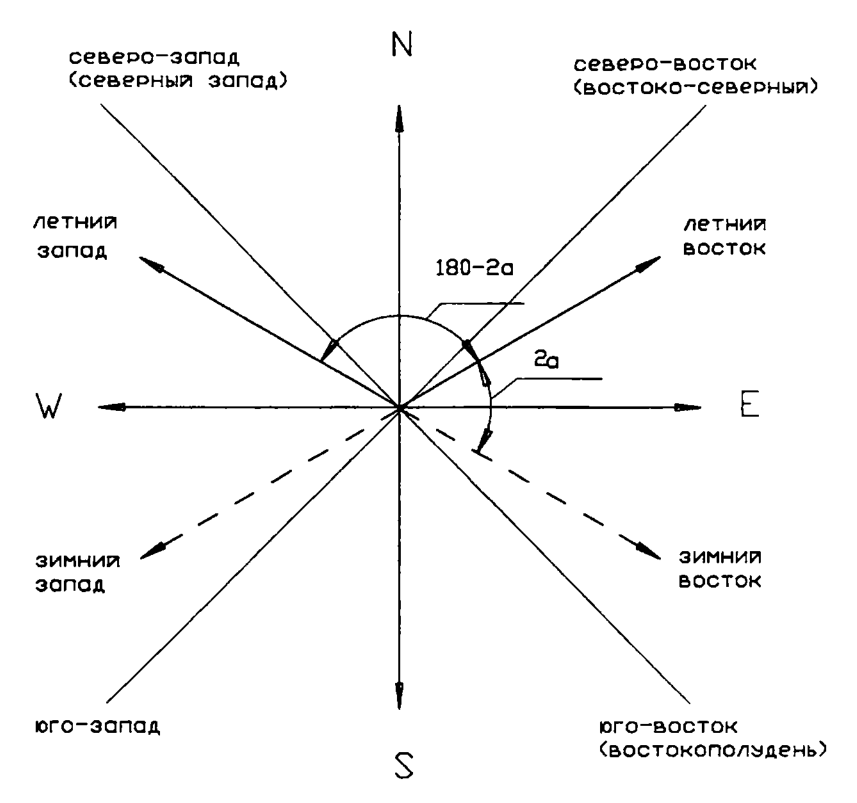

N
северо-запад
(северный запад)
северо-восток
(востоко-северный)
летний
запад
летний
восток
180-2a
2a
W
E
зимний
запад
зимний
восток
юго-запад
юго-восток
(востокополудень)
S
угол a зависит от географической широты местности
и изменяется от 23,5 градусов на экваторе
до 90 градусов на полярном круге

Рис. 3

ХРОНИКА ЗАСЕДАНИЙ ОБЩЕСТВА ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ (ДОКЛАДЫ №№ 465—630)*

1999 г.

465. Минеева С. В.
Жанровая специфика «Жития Зосимы и Савватия Соловецких».
26.V.

466. Никитин А. Л.
Место Кирилло-Белозерского списка в истории «Задонщины».
2.VI.

467. Дубовик В. В.
Самозванческая легенда Тимофея Акиндинова.
9.VI.

468. Хромов О. Р.
Соловецкая гравюрная мастерская в конце XVII   начале XVIII вв.
16.VI.

469. Гордеев Н. П.
Дмитрий Самозванец как инициатор европеизации.
15.IX.

470. Архангельская А. В.
Русские стихотворные фацеции первой половины XVIII в.
22.IX.

471. Аннушкин В. И.
История русской риторики: проблемы изучения и публикации рукописных памятников.
29.IX.

472. Конявская Е. Л.
Авторское самосознание в «Слове Даниила Заточника».
6.X.

473. Зарецкий Ю. П. (Нижний Новгород).
Телесный автобиографизм у Епифания (расколоучителя).
13.X.

---

* Хронику предыдущих заседаний см.: Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Сб. 10.

474. Коробейникова Л.Н.
«Рукописание Магнуша»: тема крестоцелования.
20.X.
475. Кириллин В. М.
Запад в восприятии русских участников Ферраро-Флорентийского собора.
27.X.
476. Симонов Р. А.
Уточнение датировки «Сказания в Мамаевом побоище».
3.XI.
477. Воронцова А. В.
Своеобразие рукописных сборников Ветковско-Стародубского собрания XVIII–XIX вв. в научной библиотеке МГУ.
10.XI.
478. Конференция «Древники в поисках новых научных идей».
17.XI.
479. Конференция «Древники в поисках новых научных идей».
24.XI.
480. Косоруков А. А.
О чудесах и композиционных перестановках в «Житии Сергия Радонежского».
1.XII.
481. Брюсова В. Г.
950 лет Софии Новгородской – памятнику русской воинской славы.
8.XII.
482. Петров А. Е.
«Александрия» и «Сказания о Мамаевом побоище».
15.XII.
483. Гиппиус А. А.
Князь Ярослав Владимирович (XII в.) и Великий Новгород.
22.XII.

2000 г.

484. Филина Е. И.
Прения о вере по брачному делу датского королевича Вальдемара.
2.II.
485. Добродомов И. Г. и Кучкин В. А.
Делюи в средневековой Руси.
9.II.
486. Топорков А. Л.
Заговор в Псалтыри XV века.
16.II.

487. Левшун Л. В. (Минск).
Уставные чтения как основания для систематики творческих методов средневековой книжности.
23.II.

488. Коротченко М. А.
Повторяющиеся мотивы в «Сказании» Авраама Палицына.
1.III.

489. Гимон Т. В.
Ведение погодных записей в древнеанглийском и древнерусском летописании (XI–XIII вв.).
15.III.

490. Сквайрс Е. Р.
Новгород и Ганза: языковые контакты.
22.III.

491. Трофимова Н. В.
Летописная судьба легенды о поединке Кожемяки с печенежином.
29.III.

492. Самоделова Е. А.
Древнерусский дружка.
5.IV.

493. Одесский М. П.
Презентация монографии «Очерки исторической поэтики русской драмы: Эпоха Петра I».
12.IV.

494. Кузьмин А. В.
Ордынские политические связи Александра Невского.
19.IV.

495. Бычкова М. Е.
Презентация двух новых книг по русской генеалогии.
26.IV.

496. Симонов Р. А.
Сведения XV в. о счете часов на Руси.
17.V.

497. Добродомов И. Г.
«Бѣла» в «Слове о полку Игореве».
24.V.

498. Морозов Б. Н.
Новые находки в рукописях XVI в. РГАДА.
31.V.

499. Сазонова Л. И.
К выходу в свет «Вертограда многоцветного» Симеона Полоцкого.
7.VI.

500. Юбилейное заседание Общества исследователей Древней Руси. Выступили: ректор Литературного института С. Н. Есин, О. М. Анисимова, Р В. Бахтурина, Е. М. Верещагин, А. С. Демин, А. Л. Никитин, Е. А. Осокина, Г. А. Пожидаева, А. Н. Ужинков и др.
20.IX.

501. Кучкин В. А.
XI век в «Слове о полку Игореве».
27.IX.

502. Гладкова О. В., Коробейникова Л. Н., Ранчин А. М.
О международной конференции болгарского общества «Кирилл и Мефодий» в Рильском монастыре (август—сентябрь 2000 г.).
4.X.

503. Ерусалимский К. Ю.
«История о великом князе московском» и исторические взгляды Андрея Курбского.
11.X.

504. Капица Ф. С.
Презентация справочника «Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы».
18.X.

505. Ранчин А. М.
Соотнесенность повествования об Олеге Вещем и княгине Ольге в «Повести временных лет».
25.X.

506. Симонов Р. А.
«Самовидец» в «Сказании о Мамаевом побоище».
1.XI.

507. Иванов Д. И.
Литовская тема в «Сказании о Мамаевом побоище».
15.XI.

508. Панфилов М. М., Хромов О. Р., Самарин А. Ю.
Перспективы работы научно-исследовательского отдела книговедения РГБ.
22.XI.

509. Безбородова Е. В.
Юродство как тип святости в древнерусских богослужебных текстах.
29.XI.

510. Кузьмин А. В.
Воевода Дмитрий Михайлович Боброк и род Волынских в XIV — середине XV в.
6.XII.

511. Менделеева Д. С.
Отрицательные персонажи в литературном творчестве Аввакума.
13.XII.

512. Гурченко Л. А.
Боян в «Слове о полку Игореве».
20.XII.

2001 г.

513. Шамин С. М.
К вопросу о жанре «exempla» в русской литературной и фольклорной традиции.
24.I.

514. Капица Ф. С.
Из истории кондаковского семинара.
31.I.

515. Кляус В. Л.
Баба Евга — уткырский поп.
7.II.

516. Синицына Н. В.
Проблемы нового издания трудов Максима Грека.
14.II.

517. Баркова А. Л.
Былина «Илья Муромец и Калик-царь» на фоне мирового эпоса.
21.II.

518. Лаврентьев А. В.
«Императорская корона» Лжедмитрия I и «царские шапки» кремлевской казны XVI – начала XVII в.
28.II.

519. Добровольский Д. А.
Понятие «земля» в «Повести временных лет» и этнополитические представления летописца.
14.III.

520. Туфанова О. А.
Поэтика покаяния в «Житии» протопопа Аввакума.
21.III.

521. Демин А. С.
«Железныи папорзи» и «архаизирующее» повествование в «Слове о полку Игореве».
28.III.

522. Гордеев Н. П.
О Самозванце и его оценке в XVII в.
4.IV.

523. Бычкова М. Е.
Предки поэта Евгения Баратынского.
11.IV.
524. Горский А. А.
О составе русского войска на Куликовском поле.
18.IV.
525. Шелемова А. О.
О традиционалистской поэтике и ее преодолении в «Слове о полку Игореве».
25.IV.
526. Каравашкин А. В.
Презентация монографии «Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский».
16.V.
527. Никитин А. Л.
Презентация книги «Основания русской истории».
23.V.
528. Симонов Р. А.
Презентация книги «Естественнонаучная мысль Древней Руси».
30.V.
529. Трофимова Н. В.
Следы «Сказания о Мамаевом побоище» в летописной повести «О приходе Сафа-Гирея на Русскую землю» в 1541 г.
6.VI.
530. Люстров М. Ю.
Обличительные конструкты в русской литературе XVII в.
13.VI.
531. Заседание, посвященное 100-летию О. А. Державиной. Выступили: В. П. Гребенюк, Е. И. Державина, В. И. Левочкин, А. Л. Никитин, О. В. Гладкова, Е. Л. Конявская, А. С. Демин.
19.IX.
532–534. Участие в конференции «Комплексный подход в изучении Древней Руси», организованной журналом «Древняя Русь: вопросы медиевистики».
25–27.IX.
535–537. Конференция «Мир житий».
3–5.X.
538. Дергачева И. В.
«Синодик» как литературный памятник: история и традиции.
10.X.
539. Максимович К. А.
«Пчела» в контексте древнерусской и византийской политической мысли.
17.X.

540. Буркин А. И.
Образ Нила Столобенского в иконописи, деревянной скульптуре и декоративно-прикладном искусстве.
24.X.
541. Щеголева Л. И.
Презентация книги «Путятина минея (XI век)». Заседание, посвященное 15-летию семинара исследователей Древней Руси.
31.X.
542. Аверьянов К. А.
Кто такие баскаки?
14.XI.
543. Люстров М. Ю.
Нарвский печатный катехизис 1701 г.
21.XI.
544. Гаврюшина Л. К.
Святой Савва Сербский в русской рукописи рубежа XVII–XVIII вв.
28.XI.
545. Хабарова О. Б.
«Житие Юлиании Лазаревской» в литературе Нового времени.
5.XII.
546. Миронова Т. Л.
Хронология древнерусских рукописных книг XI в.
19.XII.

2002 г.

547. Кучкин В. А.
О древнейшем списке «Жития Сергия Радонежского».
16.I.
548. Косоруков А. А.
Новое прочтение «Задонщины».
23.I.
549. Демин А. С.
Гипотеза о первоначальном виде «Слова о погибели Русской земли».
30.I.
550. Гаврюшина Л. К.
Духовные стихи и старообрядчество.
6.II.
551. Гиппиус А. А.
К критике текста «Повести временных лет».
13.II.

552. Кучкин В. А.
О времени написания «Похвального слова Сергию Радонежскому» Епифания Премудрого.
20.II.
553. Никитин А. Л.
О месте создания «Радзивиловской летописи».
27.II.
554. Брюсова В. Г.
Презентация книги «София Новгородская: памятник искусства и истории».
6.III.
555. Казимова Г. А.
Сочинения Максима Грека в своде толкований на Псалтырь второй половины XVI – начала XVII вв.
13.III.
556. Кузьмин А. В.
Андрей Ослябя, Александр Пересвет и их потомки в конце XIV–XVI вв.
20.III.
557. Турилов А. А.
К истории «Стишного пролога» на Руси XV – первой четверти XVI вв.
27.III.
558. Устинова О. А.
О русском происхождении некоторых чудес в древнейшем «Житии Николая Мирликийского».
3.IV.
559. Гордеев Н. П.
Портрет Дмитрия Самозванца по «Летописной книге» и испанские документы о лжесебастьянах.
10.IV.
560. Коробейникова Л. Н.
«Житие Галактиона и Епистимии»: история текста.
17.IV.
561. Добродомов И. Г., Кривко Р Н.
«Русские письмена» в «Житии св. Константина».
24.IV.
562. Щеголева Л. И.
«Хроника» Георгия Амартола: древнерусская рецепция.
15.V.
563. Ширгазин О. Р.
Географическое пространство в «Слове о полку Игореве».
22.V.

564. Гладкова О. В.
«Житие Евстафия Плакиды» в славяно-русском изобразительном искусстве.
29.V.

565. Назаров В. Д.
Из разысканий о древнейших грамотах Троице-Сергиева монастыря (род радонежского боярина В. Б. Копнина в XV в.).
5.VI.

566. Белякова Е. В.
Малоизвестные памятники славянской письменности конца XIV в. («Мазуринская кормчая» и «Скитский устав»).
25.IX.

567. Трофимова Н. В.
Об одном общем фрагменте в «Тверском сборнике» и «Киево-Печерском патерике».
2.X.

568. Казимова Г. А.
О «Кононе молебном к Параклиту» Максима Грека.
9.X.

569. Камчатнов А. М.
Презентация нового издания «Толковой палеи» с русским переводом и комментариями.
16.X.

570. Демин А. С.
Двуликий автор «Казанской истории».
23.X.

571. Данилевский И. Н.
Текстология и генетическая критика в изучении «Повести временных лет».
13.XI.

572. Алехина Л. И.
Стилистика служб благоверному князю Даниилу Московскому.
20.XI.

573. Чернов С. З.
Сфрагистический комплекс из Могутова Московской области и его значение для изучения предыстории Московской земли в первой половине XII в.
27.XI.

574. Максимов В. И.
О термине «крепость» в «Слове о полку Игореве».
4.XII.

575. Кириллин В. М.
К вопросу о времени появления «Повести о новгородском белом клобуке».
11.XII.

576. Гладкая М. С. (Владимир).
Презентация книги «Дмитриевский собор во Владимире».
18.XII.

2003 г.

577. Добродомов И. Г.
Символика копья в «Слове о полку Игореве».
22.I.
578. Стефанович П. С.
«Честь» и «слава» в памятниках домонгольской литературы.
29.I.
579. Аверьянов К. А.
Где находился древнейший монастырь в Москве (к начальной истории культа Даниила Московского).
5.II.
580. Совместно с Комиссией ИМЛИ по медиевистике обсуждение нового издания «Толковой палеи», предпринятого А. М. Камчатновым.
12.II.
581. Капица Ф. С.
Старопечатный «Пролог» глазами фольклориста.
19.II.
582. Гиппиус А. А.
К текстологии сочинений Владимира Мономаха.
26.II.
583. Никитин А. Л.
Забытый писатель XI в., или автор «Повести временных лет».
5.III.
584. Лаврухин А. Н.
Графический аккомпанемент к «Слову о полку Игореве».
12.III.
585. Гордеев Н. П.
Проблемы атрибуции «Летописной книги» С. И. Шаховского.
19.III.
586. Менделеева Д. С.
«Повесть об азовском осадном сидении донских казаков»: фантастическая публицистика.
26.III.
587. Демин А. С.
«Сказание об Индийском царстве»: текстологическая и идейная характеристика.
2.IV.

588. Пауткин А. А.
«Повесть о взятии Царьграда турками» Нестора-Искандера: облик автора.
9.IV.

589. Гладкова О. В.
«Житие Алексия человека Божия»: идейная и литературная характеристика.
16.IV.

590. Архангельская А. В.
Мирские нравоучительные темы в переводных произведениях XVII в. («Апофегиата»).
23.IV.

591. Люстров М. Ю.
«Повесть о Тимофее Владимирском».
14.V.

592. Коротченко М. А.
Исторические повести Смутного времени.
21.V.

593. Кириллин В. М.
Творчество Кирилла Туровского.
28.V.

594. Коробейникова Л. Н.
«Поучение Владимира Мономаха».
4.VI.

595. Конявская Е. Л.
Новгородская летопись из собрания Большакова.
24.IX.

596. Заседание составителей учебного пособия по древнерусской литературе (ИМЛИ совместно с МГУ).
1.X.

597. Верещагин Е. М.
Кирилло-Мефодиевское наследие в наши дни: роль церковнославянского текста Евангелия.
8.X.

598. Шанин С. М.
Русская бытовая и парадная моды последней четверти XVII в.
15.X.

599. Бычкова М. Е.
Мотивы «Сказания о князьях владимирских» в официальных документах середины XVI в.
22.X.

600. Юбилейное заседание Семинара исследователей Древней Руси.
Выступили: А. Б. Куделин, Ю. Л. Воротников, В. П. Гребенюк, В. М. Гацак, В. А. Кучкин, Р. А. Симонов, Л. И. Сазонова,

А. Н. Ужанков, А. Л. Никитин, Е. Л. Конявская, А. А. Пауткин, А. А. Гиппиус, А. М. Ранчин, В. М. Кириллин, А. М. Камчатнов, А. С. Демин и др.
29.X.

601. Чекова Илиана (Болгария, София).
Произведения о Борисе и Глебе: семантические коды и интертекстуальные связи.
12.XI.

602. Буров В. А.
Сакральные основы государственного устройства Великого Новгорода.
19.XI.

603. Максимов В. И.
Стороны света в древнерусских хождениях.
Чернышев М. Б.
Счетные точки на кирпичах XVI–XIX вв.
26.XI.

604. Немировский Е. Л.
Презентация монографии «Возникновение славянского книгопечатания».
Самарин А. Ю.
Презентация сборника «Федоровские чтения – 2003».
3.XII.

605. Аверьянов К. А.
Начало Андроникова монастыря (по житиям митрополита Алексея и Сергия Радонежского).
10.XII.

606. Даниловский И. Н.
О герменевтике летописного текста.
17.XII.

2004 г.

607. Кириллин В. М.
Графико-орфографический анализ нового списка «Повести о новгородском белом клобуке».
28.I.

608. Добродомов И. Г.
Кто же такие «къмети»?
Максимов В. И.
Что такое «въ стазби».
4.II.

609. Заседание, посвященное Дню научной герменевтики и присуждению премии имени Д. С. Лихачева РАН А. С. Демину.
11.II.

610. Богданов А. П.
Новое о княгине Ольге.
18.II.
611. Сквайрс Е. Р
Новые данные по новгородско-ганзейским связям XIII–XV вв.
25.II.
612. Федоров В. В.
Глоссы и интерполяции в старопечатном «Потребнике иноческом» 1639 г.
3.III.
613. Люстров М. Ю.
Облик шведов в русских торжественных «словах» первой четверти XVIII в.
10.III.
614. Буров В. А.
Новые данные о соловецком игумене Филиппе Колычеве.
17.III.
615. Никитин А. Л.
Новгородская первая летопись и ее изводы.
24.III.
616. Гиппиус А. А.
К проблеме третьей редакции «Повести временных лет».
31.III.
617. Пауткин А. А.
Опыт прочтения фразы «междю угорьскими иноходьцы» в «Слове о полку Игореве».
7.IV.
618. Асанова П. Л.
Черты исихостской аскетики в «Житии Сергия Радонежского».
14.IV.
619. Садокова В. В.
Калофонические стихиры: семантика припевов (по рукописям XIII–XIV вв.).
21.IV.
620. Зуйков В. В.
Иерусалимская идея в Москве конца XV – первой трети XVI в. и церковь Вознесения Господня в селе Коломенском.
28.IV.
621. Марелло Т. В.
«Послание о рае» Василия Калики: предмет и итоги литературно-богословской полемики XIV в.
12.V.

622. Рифтин Б. Л.
Средневековый китайский роман и мировые эпические мотивы.
19.V.

623. Данилевский И. Н.
Презентация монографии «Повесть временных лет: герменевтические основы изучения летописных текстов».
26.V.

624. Демин А. С.
Литературная семантика летописной легенды об апостоле Андрее и Киеве.
2.VI.

625. Илюшин А. А.
Некоторые спорные вопросы изучения русской поэзии XVII в.
9.VI.

626. Бахтурина Р. В.
Южнорусские диалектизмы в «Назирателе» (к истории перевода).
29.IX.

627. Шамин С. М.
«Вести» и «Куранты» вне стен государственных приказов.
6.X.

628. Кириллин В. М.
Литературное наследие митрополита Даниила.
13.X.

629. Никитин А. Л.
Ультрамартовское летоисчисление в русских летописях.
20.X.

630. Демин А. С.
Подразумевания в летописном рассказе об Олеге Вещем.
27.X.

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Сборник 12

Издатель А. Кошелев

Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Оригинал-макет изготовлен Л. Кисличенко
Корректоры О. Заикина, Е. Зуевская

Художник-консультант Л. М. Панфилова

Подписано в печать 28.08.2005. Формат 60 × 90 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Baskerville.
Усл. печ. л. 57. Тираж 800 экз. Заказ № 5536

Издательство «Знак».
Юр. адрес: 107078, Москва, Мясницкий проезд, д. 2/1.
Phone: **207-86-93** Fax: **246-20-20** (для аб. **M153)**
E-mail: **Lrc@comtv.ru** Site: **http://www.lrc-press.ru**

Отпечатано с готовых диапозитивов на ФГУП ордена «Знак Почета»
Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова.
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2

*